دانشگاه تهران
مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسا

مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی

سال ۲۱ ، شمارهٔ ۱

شمارهٔ پی در پی ۸۵

تیرماه ۱۳۵۳

بهای این شماره ۵۰ ریال

زیر نظر

کمیتهٔ انتشارات دانشکده

***

نشانی: دانشگاه تهران، دفتر امور انتشارات و مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی

تلفن ۶۱۱۲۵۶۹

چاپخانهٔ مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

تیرماه ۱۳۵۳

فهرست

قسمت یادداشت‌ها

عبدالحسین زرین کوب
گروه آموزشی زبان وادبیات فارسی

جستجو در تصوف ایران

(۲)

بعد ازبایزید نه فقط زهد وتوبه از کرامیان نوعی صوفی ساخت بلکه دوفرقهٔ صوفی نیز ـ بنام حکیمیان وسیاریان ـ در خراسان نام وآوازه‌یی یافتند. کرامیان عبارت بودند ازپیروان **محمد بن کرام** ازاهل سیستان، که تعالیم اورنگ تشبیه داردوتجسم. این طریقه در عهد سامانیان وحتی دوران سلطان محمود درخراسان خاصه نشابور انتشاری قابل ملاحظه یافت وتا اواخر روزگار خوارزمشاهیان نیز در هرات وبعضی نقاط دیگر خراسان باقی بودند. آراء وتعالیم آنها درباب ایمان ودر باب ذات وصفات خدا مشاجرات کلامی شدید برانگیخت ودرالفرق بین الفرق بغدادی خلاصه یی از آراء آنهاهست. جنبهٔ کلامی این تعالیم درینجا مورد نظر نیست اما رنگ تصوف آن قابل توجه خاص است. از جمله تعالیم کرامیان که حاکی ازرواج تصوف بود دربین آنها، اصرار آنها بود درتوکل، چنانکه کلاباذی ازآنها نقل می کند که کسب وجهدرا انکار می کرده‌اند ودر تقریر رأی خویش استناد به احوال واصحاب صفه داشته‌اند وباینکه پیغمبر آنها را بجهت ترک کسب وکارملامت نکرد[۶۰]. این قول ترک کسب وتلقی آن بعنوان امری که خلاف توکل است بعضی ازصوفیه رابسیاحت ها ومسافرت های دور ودراز بی زادوتوشه دربادیه می کشانیده‌است. بموجب قول کلاباذی

سهل تستری کسب را برای اهل توکل درست نمی‌دید جز بخاطر پیروی از سنت.
بااینهمه بسیاری ازصوفیه توکل رامنافی کسب نمی‌دیده‌اند ونام تعداد زیادی ازآنها حاکی است ازاشتغال وارتباط آنها بامکاسب وحرفه‌ها. حتی از ابوعلی رودباری نقل می‌کنند که اگر پنج روز برصوفی بگذرد واوگرسنه باشد اورا وادارید ببازار رود و بکسب بپردازد[٦٦]. باری کرامیان غالباً توکل را لازمهٔ زهدمی‌دیده‌اند واشتغال به کسب را بمثابهٔ نوعی آلایش ناپسندمی‌شمرده‌اند. خود ابن کرام که‌این فرقه بنام او منسوبست بموجب روایت سمعانی درخراسان یک‌چند ازاحمدبن‌حرب(وفات ٢٣٤) از صوفیهٔ نشابور تربیت‌یافت. ابن‌حرب زاهد، محدث ومجاهد بود اما مخالفانش وی‌را به گرایش به‌عقاید مرجئه متهم می‌کردند. محمدبن کرام اززرنج سیستان برخاست یک چنددرخراسان به علم پرداخت، چندی نیز درمکه‌مجاورت گزید. چون به نشابورباز آمد یک چندبامر طاهربن عبدالله توقیف شد. چون رهائی یافت بقصد جهاد عزیمت شام کرد اما دربازگشت دوباره بمدت هشت سال در زندان بود. وقتی‌محمدبن‌طاهر آزادش کرد عزیمت فلسطین نمود. درآنجا یکچند به‌وعظ وتعلیم پرداخت تعدادی پیروان نیز بدست آورد. اما چهارسال بعد، درماه صفر سنه ٢٥٥ دراورشلیم وفات یافت ونزدیک دروازهٔ اریحا بخاک‌رفت. پیروان وی که عادت به اعتکاف در زوایا داشتند برسرقبر وی زاویه پی بنا کردند. بنام خانقاه که ذکرآن درکتاب البدء والتاریخ ونیز دراحسن‌التقاسیم مقدسی هست. این خانقاه مرکزنشر تعالیم کرامیان شد وبدینگونه کرامیان بین مدرسه وخانقاه جمع کردند ودرایجاد مدرسه وتشویق خانقاه نشینی تأثیر قابل ملاحظه داشته‌اند[٦٧]. ابن کرام کتابی‌بنام عذاب‌القبر داشته است حاوی تعالیم اودر عقاید ومعاملات. نکته عمده تعلیم او درمعاملات عبارت بود از زهد واجتناب ازنارروا. درین باره ابن کرام بقدری‌احادیث نقل می‌کرد که بعدها مخالفانش وی‌را متهم کردند باینکه از جعل ووضع‌حدیث وقتی‌منظور ترهیب وترغیب باشد ابائی نداشته‌است[٦٨]. این تنها اتهام نیست که مخالفان بروی روا داشتند، وی‌را حتی متهم بدعوی الهام می‌شمردند. محمدبن‌کرام که مثل صوفیه مریدان داشت با اصحاب خویش در نهایت فقر و زهد مسافرت

می کرد وبه‌وعظ وتذکیر وتعلیم‌وتبلیغ‌می‌پرداخت. لباس وی عبارت بود از پوست گوسفند ، وقلنسوهٔ سفید برسرمی گذاشت. بررغم اتهامات مخالفان، وی‌زاهد، عارف، وحتی متکلم بود وتعلیم اونه‌فقط از تعلیم صوفیانه متأثر بود بلکه یک نوع تصوف بشمار می‌آمد. دربین متصوفه خراسان یحیی‌بن معاذرازی(وفات۲۰۸)، ابراهیم خاص(وفات ۲۹۱)، ظاهراً منسوب به طریقهٔ وی بوده‌اند. یحیی بن‌معاذ در زهد بقدری دقت داشت که گفته می‌شد در تمام عمر مرتکب هیچ کبیره‌نشد[69]. کلام جالبی ازوی نقل‌می‌کنند حاکی از همین زهد آمیخته به خشیت. میگویند یحیی گفت‌اعداءانسان سه چیزند : دنیای‌او ، شیطان‌او ، ونفس‌او. این کلام وی سخن یونس رسول وقولی ازسن‌اگوستین را درباب اسباب سه‌گانه‌وساوس بخاطرمی‌آورد اما برخلاف پندارآسین‌پالاسیوس[70] اینکه یحیی ازآن قول‌الهام‌یافته باشد ظاهراً تصوریست بی‌اساس . یحیی‌بن معاذ بشیوهٔ کرامیان وعظ می‌کرد واورا یحیی واعظ نیز می‌خواندند. ابراهیم خواص نیز ازیاران وی‌بود، واحوال وی در توکل و مسافرتهای او دربادیه‌که لازمهٔ ترك کسب ومیل به‌عزلت وانزوای وی بودتاحدی ازارتباط وی باتعلیم کرامیان حکایت دارد. باری زهدکرامیان‌باتمایلات کلامی وحکمی همراه بود وجالب است که طریقهٔ‌حکیمیان وسیاریان نیزعلیرغم‌اختلاف بایکدیگر ازین جهت بایکدیگر بی‌شباهت نیستند.

حکیمیان منصوبند به **حکیم ترمذی** که هجویری[1] آنها و سیاریان را جزوه گروه صوفیه ذکر میکند که بقول او مقبول‌اند و از محققان اهل سنت و جماعت. حکیم ترمذی، ابوعبدالله محمدبن علی بن حسین نام داشت و هر چند چنانکه نامش و بعضی آثارش نشان میدهد از فلسفه و فکر یونانی متأثر شده است نباید مثل ماسینیون درباب این نفوذ یونانی در تعلیم او مبالغه کردو ظاهراً باآثار حکماء یونانی اگرآشنائی داشته است از طریق کلام و مقالات فرق بوده است نه بیشتر، بنهمه او خود را بیشتر اهل حدیث نشان میدهد هر چند ابن عدیم او را حتی هل حدیث هم نمی‌شمرد .[72] اما در هرحال وی یک صوفی متفکرست و یک

با اینهمه دوحادثهٔ عمده که در زندگی اوروی دادعبارت بود از اخراج او ازترمذ به بلخ، ومسافرت او به نشابورکه وی در شهر اخیر روایت حدیث‌هم کرد. اخراج از ترمذ در دنبال غوغائی بود که درینجا برضد وی براه‌افتاد و این غوغا وازدحام بنابرمشهور بسبب بعضی مقالات خاص اوبود، واز آنجمله اقوال اودرباب‌ولایت. وی، باستناد حدیثی که ازرسول‌نقل می‌کرد درباب اولیاء می‌گفت که انبیاء وشهداء برآنها غبطه میخورندوگویا بهمین سخن متهم‌شدکه اولیاء را برتر از انبیاءمی‌شمرد. ابوعبدالرحمن سلمی‌درین‌مورد می‌گوید کسانی که وی‌را قائل به‌برتری مقام‌ولایت برمقام نبوت دانسته‌اند در فهم کلام وی بخطارفته‌اند. سبکی هم انتساب‌این‌قول را به وی بعید می‌شمارد ودر واقع حکیم منکربرتری انبیاء نبوده‌است. در نوادر-الاصول ودر معرفةالاسرار تأکید می‌کند که مقام انبیاء از مقام اولیاء برترست‌حتی یک‌جا می‌گوید نبوت چهل وشش‌جزء داردکه مخصوص است به‌انبیاء واگر کسی دویا سه‌جزء ازآنها را داشته باشد ازاولیاست که‌قوام‌دنیا به‌وجود آنهاست، درادب-النفس هم بیان می‌کند که مقام رسول حتی ازمقام نبی‌هم برترست ومقام محدث که مقصود ازآن ولی است از نبی فروترست. مؤلف کشف‌المحجوب نیز نظیر همین‌قول را درین باب بوی نسبت می‌دهد. ظاهراً مفهوم‌ولایت در نزد وی با آنچه نزدابن عربی است تفاوت دارد ازآنکه ولایت در نزد ابن‌عربی اعم است از نبوت ونزدحکیم ترمذی چنین نیست . در اینصورت شاید حق باسلمی است که میگوید مخالفانش درفهم کلام او بخطا رفته‌اند. پیش از ترمذی نیز ابن‌ابی‌الجواری متهم شدباینکه مقام‌ولایت‌را برتر از مرتبهٔ نبوت می‌داند۷۳. اما در مورد حکیم‌ترمذی بهرحال‌آنچه عوام را بروی شورانید ظاهراً عبارت بود از تألیف کتاب ختم‌الولایه‌و علل‌الشرایع. با اینهمه در بلخ هم شیخ‌ظاهراً یک چند باسوءظن عام مواجه شد وچنانکه خودوی نقل می‌کند اورا متهم کردند که درباب عشق‌الهی سخن میگوید و کار بآنجا کشید که والی بلخ از وی تعهد گرفت که دیگر درباب‌حب، سخن نگوید. اما گویاقضیه به‌خیر گذشته است وحکیم ترمذ چندی بعد آسایش وفراغتی‌را که می‌جسته است

بازیافته. در هرحال اگر اقوال او درترمذ سبب تحریک خشم عام شد در بلخ چنانکه سلمی نقل می‌کند بسبب توافق مذهب، وی‌را پذیرفته‌اند. اما مسافرت وی به نشابور مقارن بود بافعالیت وشهرت طریقهٔ اهل ملامت درآن شهر. در اقع وی باآنکه با بعضی از ملامتیه آشنائی ودوستی داشت بآن طریقه علاقه یی نشان نمی‌دادو حتی بعضی مبادی آن‌را انتقادمی‌کرد. در نامه‌یی که به ابوعثمان حیری از مشایخ ملامتیهٔ نیشابور می‌نویسد برطریقهٔ اهل ملامت تقریباً همان ایرادی را وارد می‌کند که‌چند قرن بعد شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی در عوارف المعارف براصحاب ملامت وارد می‌آورد. می‌گوید مراقبت نفس واجتناب از شرور آن‌که اساس طریقهٔ ملامتیه‌است خود حجابی‌است در راه‌اشتغال به حق. کسی‌که تمام اندیشهٔ‌اوآنست که‌خویشتن را ازکیدوشر نفس دور نگهدارد همهٔ عمرش صرف مقهورکردن نفس خواهد شد اما اگر تمام اندیشهٔ وی‌آن باشدکه به حق بپردازد نفس هم خود بخود وبدون مجاهدت بسیار ،مقهور وی خواهد بود. دریک نامهٔ دیگرکه به محمدبن‌فضل بلخی ـنیز از شیخ اهل‌ملامت‌ـمینویسدخاطرنشان می‌کندکه مصائب انسان همه ازنفس نیست از قلب است‌که از حق باز میماند وسالک درین صورت نه‌فقط درین دنیااز حق‌در حجاب می‌ماند بلکه درآخرت‌هم محجوب خواهد ماند. مسافرت‌وی به‌نیشابور در سنه ۲۸۰ بودوگویند درآنجا مجلس حدیث هم‌داشت.

درسالهای دراز خلوت وانزوا حکیم ترمذی فرصت خوبی یافت برای مطالعه وتألیف. در بین آثار منسوب بوی بالغ بریکصدوبیست وشش عنوان هست‌که بسیای ازآنها ازبین رفته‌است وبعضی‌عنوانهائی‌است‌مکرر یا منحول‌اماروی‌هم‌رفته‌قریب شصت رساله ازاو باقی است‌که ازآنجمله تعدادی نیز تاکنون چاپ شده است. مطالب و مندرجات این رسالات مختلف وگونه گون است ومشتمل است‌برتفسیر، کلام، حدیث فقه وتصوف. از آثار او کتاب نوادرالاصول‌باشرح دمشقی‌دراستانبول چاپ شده‌است. کتاب ختم‌الولایه به ضمیمهٔ رسالهٔ بدوالشان در بیروت طبع شده است. رسالهٔ‌بیان‌ـ الفرق بین‌الصدروالقلب والفؤاد، ورسالهٔ عرش‌الموحدین، کتاب‌الریاضةوادب‌النفس

رادرقاهره، کتاب حقیقةالادمیه را دراسکندریه نشر کرده‌اند. مسائل التعبیرباترجمهٔ انگلیسی در مجلهٔ مطالعات شرقی ایتالیا، کتاب الردعلی الرافضه و کتاب العقل والهوی مجموعهٔ شرقیات مجموعه‌ی استانبول ورسالهٔ بدوشأن در مجله مطالعات اسلامی کراچی نشر شده است[۷۴]. ازسایر آثاراو که موجود است علل العبودیه، الاکیاس والمغترین، جواب کتاب عثمان بن سعید من روی، بیان الکسب در مسائل مربوط به تصوف است و کتاب درالمکنون فی اسألة ما کان وما یکون در کلام، کتاب عذاب القبر و کتاب التوحید هم که هجویری بوی نسبت می‌دهد ظاهراً ازهمین گونه کتابهاست در کلام. کتابی در تاریخ المشایخ و کتابی در تفسیر نیز هجویری بوی منسوب کرده‌است که گویا مثل بعضی دیگر از آثار منسوب باو از بین رفته باشد. وجود تعداد زیادی ازآثار ترمذی و مخصوصاً وجود نسخه‌های خطی بالنسبه تازه ازآنها حاکی ازآن است که آثاروی طی قرنهای دراز مورد رجوع و استفادهٔ علاقه‌مندان بمسائل مربوط به تصوف بوده است. قسمتی ازآثاروی درافکار متصوفه - وحتی علماء ومتکلمان - تدریجاً تأثیر گذاشته است. نه فقط ابن عربی درمسأله ولایت وپاره‌یی مسائل دیگر بآثار اورجوع می کردو حتی بعضی مسائل ختم الولایه رادرالفتوحات المکیه ودر کتاب دیگری بنام «الجواب المستقیم عماسأل عنها الترمذی الحکیم» پاسخ داد بلکه غزالی نیز در احیاء علوم الدین خویش ازجمله در کتاب ذم الغرور که درجزء سوم آن کتاب عظیم است از رسالهٔ ترمذی موسوم به الاکیاس والمغترین بهره‌یافت چنانکه ابن قیم الجوزیه نیز در اواخر کتاب الروح خویش از رسالهٔ فروق ترمذی مطالب بسیار نقل واخذ کرد. باری آثار ترمذی در تصوف و کلام وزهد اسلامی تأثیر بسیار داشته است وبعضی ازآنها را صوفیه وغیر صوفیه از خیلی قدیم شرح کرده‌اند. مولد وموطن اوترمذ نیز در قدیم از مراکز بودائی بوده است اما عقاید بودائی را فقط باستناد همین ارتباط نمی‌توان درآثار استاد نشان داد - هرچند که مثل تعلیم سایر صوفیه بعضی جهت مشترك نیز باتعلیم بودائیان داشته باشد. در بین تعالیم وآراء وآنچه یاد کردنی است غیراز مسألهٔ ولایت رأی اوست در احوال

قلب . بااینهمه مسألهٔولایت در نزد او نه مثل مورد ابن‌عربی بردعاوی غریب مشتمل شده است نه مثل مورد ذهبیهٔ قدیم به تمایلات شیعی منتهی شده است. نسبت به تشیع ، حکیم ترمذی رأی خودرا در رسالهٔ الردعلی الرافضه بصراحت بیان‌می‌دارد. درین رساله وی‌دعوی شیعه را مبنی برآنکه رسول بروصایت‌علی‌نص کرده‌است رد می‌کند وحدیث ولایت راهم تعبیر می‌کند باینکه قصد پیغمبرتأیید علی بوده است در مقابل کسانی که پیغمبر می‌دانسته است بعدها نسبت به وی اظهار برائت خواهند کرد، یعنی خوارج . بعلاوه علی خود به خلافت ابوبکر وعمر راضی بود واگر نص وصایت درین‌مورد وجود داشت نه خود او ممکن بود درین باب سکوت کند ونه مسلمین راضی می‌شدند. گذشته از مسالهٔ ولایت‌اقوالی نیز که درباب اطوار واحوال قلب دارد جالب است. در رسالهٔ‌بیان‌الفرق قرنها قبل‌از غزالی ونجم‌الدین کبری تقریر مرتبی از عوالم واطوار قلبی کرده‌است که بی‌شک نزدصوفیه تأثیر وانعکاس یافته . این رساله که در واقع یک بررسی‌جامع درباب وجدان وشعور است ، موافق اشارات آیات واحادیث تاحدی اساس آراء وتعالیم صوفیه بعد ازوی شده است درباب قلب وآنچه صوفیه اطوار سبعهٔ قلب می‌خوانند. بموجب تقریر وی صدرو قلب وفؤاد و لُب درون یکدیگر منطوی هستند چنانکه صدر درظاهرست ، قلب درون آنست، فؤاد درون قلب است، ولب درون فؤاد، و درون لب هم‌مراتب دیگر هست که احوال آنها در حوصلهٔ بیان نیست. در هریک ازین‌مراتب قلب‌هم چیزهائی‌هست که بدان اختصاص دارند و ارتباط . جنانکه صدر معدن نور اسلام است، قلب معدن نورایمان، فؤاد نور معرفت را دربردارد ، ولب‌نور توحید را. ازین‌رو صدر اختصاص دارد به مسلم، قلب به مؤمن، فؤاد به عارف ولب به‌موحد. ازاحوال‌ومراتب نفس هم‌آنچه باصدر ارتباط دارد نفس‌اماره است، آنچه باقلب مربوط است نفس ملهمه،آنچه بافؤاد تناسب دارد نفس لوامه است، وآنچه مربوط است به لب عبارت است از نفس مطمئنه . بیان وی درین نکات حاکی است‌از تعمق دراحوال نفسانی وپیداست که تصوف حکیم با تأملات فلسفی ونظری توأم

بوده‌است چنانکه حتی ملاحظات وی درباب منامات نیز تنها از نوع اشتغال‌به فال وخرافات نیست، برتأملات در احوال نفس مبتنی است. مطالعهٔ در احوال نفس نزد وی چنانکه هجویری نقل‌می‌کند وسیله‌یی بوده است برای راه بردن بمعرفت خالق. تعلیم وی‌را شاگردش ابوبکر وراق نشرکرد که وی را مؤدب الاولیاء خوانده‌اند وغالب کرامات حکیم‌وترمذی وملاقات اوباخضر ازوی نقل شده است.

در حالیکه حکیمیان در بلخ وترمذ بعنوان یک گروه صوفی‌شهرت‌داشتند، مرو عرصهٔ فعالیت سیاریان بود - پیروان **ابوالعباس‌سیاری**. این ابوالعباس که قاسم بن ابوالقاسم‌بن‌عبدالله بن‌المهدی نام داشت، بنام جد مادری خویش احمدبن‌سیار خوانده می‌شد - سیاری. وی فقیه بود و حدیث بسیار داشت. هجویری میگوید امام مرو بود اندرهمهٔ علوم. ابوالعباس، چنانکه مشهور ست از پدر ثروت بسیار یافت. گویند مبلغ هنگفتی داد ودوتارسوی حضرت پیغمبر بخرید. پس ازآن توبه کرد وروی به تصوف آورد. به صحبت ابوبکر واسطی رسید ودر تصوف مرتبهٔ‌بلند یافت. در ۳٤۲ که وی وفات یافت خواهر زاده‌اش عبدالواحدبن‌علی بنشر طریقهٔ اوپرداخت. قبر او در مرو زیارتگاه شد و طریقهٔ سیاریان بیش از یک قرن بعد از وفات او همچنان در نساومرو نیروی حیاتی خودرا حفظ کرد. عبدالواحد در ۳۷۵ وفات یافت اما طریقهٔ سیاریان بعد از وی همچنان در فعالیت بود و در نسا ومرو پیروان متعدد داشت. با آنکه بین سیاریان‌مرو باسیاریان نسا گه گاه درپاره‌یی‌مسائل مباحثات پیش می‌آمد وکار بمکاتبات می‌کشید هر دو طرف در رعایت تعلیم‌شیخ اهتمام تمام می‌ورزیدند. هجویری که قسمتی از مکاتبات آنها را دیده است ازلطف ودقت آنها باتحسین سخن می‌گوید. اقوال‌ابوالعباس حاکی از عمق تجربهٔ روحانی اوست. قشیری[۷٦]، ازقول وی نقل می‌کند که گفت هیچ عاقل را در مشاهدهٔ حق لذت نباشد زیرا که مشاهدهٔ حق فنائی است که درآن لذت نیست. در بعضی سخنان منسوب باوفکر جبر غلبه دارد. یک‌جا ازوی نقل می‌کنند که گفت انسان چگونه می‌تواند ترک گناه کند درحالی که آن گناه در لوح نوشته شده است وازآنچه قضا

برانسان رانده است چگونه خلاص توان یافت؟ ظاهراً بسبب همین گونه اقوال بود که عطار می گوید اورا به جبر منسوب کردند ازآن جهت رنج بسیار کشید تااز آن اتهام رهائی جست[۷۷]. اساس طریقت وی چنانکه هجویری نقل می کند مبنی بود بر مسألهٔ جمع وتفرقه که مراد از جمع ظاهراً مشاهدات بوده ومراد از تفرقه مجاهدت. اولی عبارت میشد از موهبت ودومی از کسب. باآنکه «جمع» لازمه اش آن بود که هستی عبد در وی فانی شود و نسبت وی از افعالش برداشته آید باز نیل به جمع لازمه اش نفی تفرقه نمی توانست باشد. ازین روست که هجویری میگوید ابوالعباس نیز مثل سایر مشایخ بزرگ در عین آنکه اوقاتش مستغرق جمع بود از مجاهدت که لازمهٔ تفرقه بود هرگز باز نمی ایستاد وظواهر احکام وآداب را هرگز نامرعی نمی نهاد[۷۸]. از همین روست که وقتی از وی پرسیدند مرید به چه ریاضت کند گفت به صبر کردن برامرهای شرع واز مناهی بازایستادن وصحبت باصالحان کردن. بنظر می آید که طریقهٔ سیاریان را در همین چند نکته می توان خلاصه کرد.

درسالهائی که خراسان بسبب تشویق محمود غزنوی شاعران واهل ادب را یکسره مشغول مدیحه سرائی می دید، تصوف نیز بازار خودرا به تشویق وترغیب **ابوالحسن خرقانی** یک خربندهٔ خراسانی و **ابوسعید ابوالخیر** یک عطارزاده اهل میهنه در رواج می یافت. وقتی میراث ستایشگری های عنصری وفرخی نصیب انوری ومعزی شد، میراث خرقانی وابوسعید به **قشیری وغزالی** رسید. بدینگونه درحالی که ابوسعید واصحاب اورا در روزگار سلطان محمود علماء وفقها نشابور بکفر وزندقه نسبت می دادند، علماء بزرگ نشابور وطوس در روزگار ملکشاه وسنجر بتصوف گراییدند وامثال امام الحرمین **جوینی** وامام **غزالی** در پایان کار تقریباً صوفی از کار درآمدند. میراث روحانی بایزید در بسطام و اطراف آن در این بهار روزگار غزنویان به ابوعبدالله داستانی می رسید ـ و به ابوالحسن خرقانی. روایات کتاب النور سهلکی درواقع غالباً سماع است ازین **ابوعبدالله داستانی** که ازوی بنام شیخ المشایخ هم یاد می کنند. نام ابوعبدالله الدستانی چنان ناشناخته هم نیست دریک روایت اسرارالتوحید[۸۰] ذکر

عامیانه اهل مذاهب و کشمکش‌های بی‌حاصل مربوط به خوارج وشیعه وسنی راه پیدا کند - وورای «الله» چیز دیگر ذهن حق‌جوی اورا مشغول دارد. درواقع باآنکه وی سواد خواندن و نوشتن نداشت بموجب روایات صوفیه[۸۷]، ابوعلی‌سینا یکبار باعده‌یی از نیازمندان خراسان باشوق وارادت به زیارت وی رفت. گویندمجلس وی چنان باهیبت‌بود که ابوسعیدابوالخیر، شیخ بزرگ، وقتی‌بمجلس او رفت‌درحضور وی ساکت ماند. چون شیخ ازوی پرسید که چرا سخن‌نمی‌گوید مؤدبانه‌جواب داد که یک ترجمان برای یک مطلب کافی است[۸۹]. آنچه محمدمنور درباب تکریم مریدانهٔ ابوالحسن خرقانی نسبت به شیخ ابوسعید روایت کرده است ظاهراً مبالغه آمیزست وگویا درین ملاقات بوسعید در حق ابوالحسن ادب وارادت بیشتر نشان داده است. روایت اسرارالتوحید که میگوید هنگام ورود ابوسعید نزدابوالحسن پسر شیخ خرقان‌را که احمد نام داشت کشته بودند وشیخ که ازداغ پسر دلش سوخته بود بمجرد دیدار ابوسعید گفت« آن چنان داغ را مرهم چنین باید و چنین قدم را قربان جان احمدشاید[۹۰]». ظاهراً از مبالغات گزافه‌های محمدمنورست چون در کشف المحجوب هجویری ابن احمد پسر شیخ خرقان را در جزو مشایخ معاصر خویش نام‌می‌برد وبی گوید مرید را خلفی نیکو بود[۹۱].

باانهمه مؤلف نورالعلوم درشرح این ملاقات بوسعید وخرقانی می‌نویسد که شیخ خرقان فرزند خود احمد را باجماعتی از مریدان به استقبال ابوسعیدفرستاد[۹۲]. یک روایت دیگر همان مؤلف[۹۳] حاکی است که این پسر را عیال‌شیخ فرستاد تا ابوسعید دست براو فرود آورد وابوسعید گفت جائی که ابوالحسن هست بمن‌حاجت نباشد. هرچند در یک داستان دیگر همین کتاب[۹۴] اشاره بکشته شدن پسرشیخ در مسجدهست امانه آن پسراحمد بوده است ونه در هنگام آمدن ابوسعید به خرقان کشته شده است. روی‌هم رفته روایت ملاقات ابوسعید با شیخ خرقان در هردو روایت اسرارالتوحید ونورالعلوم آمیخته است با مبالغات مریدانه. در هرحال‌درهمین ملاقات بود که ابوالحسن خرقانی پیرمیهنه را از قصد حج منصرف کرد[۹۵]. دریک

گفت‌وشنود دیگر که گویا چندی بعد دیگر بار بین شیخ ابوالحسن وشیخ میهنه روی داد[96]، خرقانی تفاوت طریقت خودرا با طریقهٔ ابوسعید بدینگونه بیان کرد که راه تو بر بسط و گشایش است و راه ما برقبض وحزن. با این همه حزن و قبض اوخالی از لحظه های غلبه ومباسطت باحق نبود. در همین احوال غلبه بود که اقوال او شباهت باقوال‌واحوال بایزید می‌یافت. مثل بایزید اونیز امی روستائی گونه اما ریاضت‌پیشه بود وغالباً در رعایت شریعت دقت ووسواس داشت. مؤلف نورالعلوم می گوید[97] که در ریاضت نفس وعبادت، سنت وی آن بود که چون شب درمی آمد گلیم می پوشید بند آهنین برپای می‌نهاد وغل درگردن. با اینهمه پاره‌یی سخنان که از او نقل است از غلبه ومباسطت اوحاکی است. مثل اقوال بایزید . یک نمونهٔ این مباسطت اوباحق داستانی است که عطار از کلام او نقل می کند - در تذکرة الالیاء - میگویند یک شب نماز می‌خواند آوازی شنود که «هان بوالحسنو خواهی که آنچ از تومیدانم باخلق بگویم تاسنگسارت کنند. شیخ گفت ای بارخداخواهی تا آنچ ازرحمت تومی دانم باخلق بگویم تا دیگر هیچ کس سجودت نکند. آواز آمدنه ازتو، نه ازمن[98].» نظیرحال قبض اورا درباب بایزیدهم گفته اند وحالت تأثر واندوه مستمر اویادآور نظیراین احوال است در نزد بایزید . می گوید دردجوانمردان آن است که بهیچ وجه دردو جهان نگنجد وآن اندوه آن است که خواهند که وی سزای وی یاد کنند ونتوانند[99] برخلاف ابوسعید که سماع وقول‌ورقص در تعلیم او نقش مهم داشت وی درباب رقص‌وسماع تأمل وباحدی ازآن امور اجتناب داشت - وباکراهیت بدانها رخصت می‌داد. یک بار از وی درباب رقص پرسیدند گفت رقص کارکسی باشد که پای برزمین زند تا مردی بیند وآستین برهوا اندازد تا عرش بیند وهرچه جز این باشد، آب بایزید و وجنید وشبلی برده‌باشد[100] . با اینهمه می گویند باصحاب که رقص‌می کردند گفت اگر از شما پرسند که چرا رقص می کنید بگویید بر موافقت آن کسان برخاسته‌ایم که ایشان چنین باشند[101] . اما کسی که شیخ خرقان بررغم تکریم ومحبتی که در حق اوداشت‌حاضر نبود قبض‌واندوه خودرا بابسط وغلبهٔ اوعوض کند[102]، ابوسعید

ابوالخیر رقص وسماع صوفیه را در خراسان رواج تمام داد وحتی مخالفتهای فقها وعلماءرا درین باب دفع کرد وبچیزی نگرفت.

حواشی

٦٥- Cxaldziher, I; Materialen zur Enturck bungsgeshehte der sufismus. in WZKM. wien 1899, 13-43

٦٦- قشیری، الرساله

٦٧- Rilera, Disertacuoms y opwsculos, Madred, 1928, 13 380

٦٨- علیمی، انس‌جلیل ١/٢٦٢

٦٩- کشف‌المحجوب ١٥٣

٧٠- Asin palacor, miguel; abras escogidas, II y III, Modrid 1948, p. 329

٧١- کشف‌المحجوب ١٦٤

٧٢- بنقل از ابن‌حجر، لسان‌المیزان، حیدرآباد ١٣٣١، ج ٥/٣٠٨

٧٣- ابن‌الجوزی ناموس

٧٤- نوادرالاصول فی‌معرفة اخبارالرسول با شرح‌مرقات‌الوصول الی‌نوادرالاصول تألیف‌مصطفی بن‌اسماعیل‌الدمشقی استانبول ١٢٩٣ کتاب ختم‌الولایه تحقیق عثمان‌اسماعیل یحیی طبع‌بیروت ١٩٦٥ رسالة بدوالشأن ابی‌عبدالله تحقیق عثمان اسماعیل یحیی ضمیمه کتاب ختم‌الولایه طبع بیروت ١٩٦٥ بیان‌الفرق بین‌الصدور والقلب والفؤاد واللب الحکیم‌الترمذی نقولا هیر القاهره ١٩٥٨ رساله عرش الموحدین طبع و ترجمه قاهره ١٩٤٦ کتاب‌الریاضه وادب‌النفس ا. ج. آربری علی حسن عبدالقادر قاهره ١٩٤٦ کتاب حقیقةالادمیه عبدالمحسن‌الحسینی جامعةالفاروق اول‌اسکندریه ١٩٤٦ مسائل‌التعبیر

آربری با ترجمهٔ انگلیسی در مجلهٔ مطالعات شرقی ایتالیا ۱۹٤۰ کتاب العقل والهوی شرقیات مجموعه سی شماره ۵ استانبول کتاب الردعلی الرافضه شرقیات مجموعه سی شماره ۶ استانبول ۱۹۶۶ در باب فهرست آثار او مخصوصاً رجوع شود به بررسی‌های ذیل.

- Othman yahya, y, aeurnre de termidi, Essai Bibliagrohque in Melanges yoius Massignan 3, Damas 1957

- Necholas y Heer, some Biographical and Bibliographical notes on al-Hokam al - Termidhi, in the world of islam Being Studies in homour of philp Hitti, London-New york 1960.

۷۵- کشف المحجوب ۱۷۸

۷۶- ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ۷۸

۷۷- عطار تذکرةالاولیاء ۲ر۳۰٤ مقایسه شود با سمعانی الانساب ۳۲۰ ب

۷۸- کشف المحجوب ۳۳۱

۷۹- عطار تذکره ۲ر۳۰۵

۸۰- چاپ دکتر صفا ۷-۵۶

۸۱- ابن الاثیر الکامل مقایسه شود با نامهٔ دانشوران طبع قم ۲ر۱۲۶

۸۲- Bertel, s, sufism, Sufisskora literatura, Moskve 1965-225-278

۸۳- r bid 228

۸٤- ترجمه رساله قشیریه ٤۲۵

۸۵- تذکرةالاولیاء ۲ر۲۰۱ مثنوی ٤ر۳۸٤

۸۶- رك منتخب نورالعلوم کتاب برتلس

۸۷ سمعانی الانساب ورق ۱۹٤

۸۸- منتخب نورالعلوم نسخه چاپ برتلس درکتاب تصوف و ادبیات صوفیهٔ وی ۲٤۹ مقایسه شود با تذکرةالاولیاء ۳ر۲۰۷

۸۹- کشف المحجوب ۲۰۵

۹۰- اسرارالتوحید چاپ دکتر صفا ۸-۱٤۷

۹۱- کشف المحجوب ۲۱۵

۹۲- منتخب العلوم نسخهٔ چاپ برتلس ۲٤۹

۹۳- همان کتاب ۲۵۲

۹٤- همانجا ۲۵۳

۹۵- اسرارالتوحید ۱٤۹

۹۶- ایضاً ۱۵۶

۹۷- ایضاً ۲۵۳

۹۸- تذکرةالاولیاء ۲ر۲۱۲-۲۱۱

۹۹- منتخب نورالعلوم ۲۳۱

۱۰۰- منتخب نورالعلوم ۲۳۸ و ۲۵۰ مقایسه‌شود باتذکرةالاولیاء ۲/۶-۲۰۵

۱۰۱- تذکرةالاولیاء ۲۰۶

۱۰۲- در بین باب حکایت جانبی در تذکرةاولیاء هست: ۲ر۲۰۹

پرفسور دکتر محمد باقر
دانشگاه پنجاب، لاهور

این شعر از کدام بابر است؟

نوروز ونوبهار ومی ودلبری خوش است

بابر بعیش کوش که عالم دوباره نیست

پوهاندعبدالحی‌حبیبی‌طی یک مقالهٔ جالب که راجع به بابر درمجلهٔ آریانا (شمارهٔ مسلسل ۲۹۴ ص، ۵) چاپ ومنتشر ساخته میگوید:

«وی (ظهیرالدین محمدبابر) از زندگانی حظمیگیرد و گویند که درکابل برلب حوضی این شعر خودرا کنده بود:

نوروز و نوبهار ومی ودلبری خوش است

بابر بعیش کوش که عالم دوباره نیست

رضاقلیخان هدایت‌آرد : « فرزند میرزاعمرشیخ بن‌سلطان ابوسعید گورکانی ، ودر دوازده سالگی بسلطنت رسیده در هندوستان استقلال یافته مدت‌سی‌وهشت‌سال درکمال‌استقلال‌پادشاهی کرده جامع حالات وکمالات بوده. شرح‌حالش درتواریخ مسطور است. گاهی در ترکی وفارسی شعر میفرمود - ازوست:

نوروز ونوبهار ومی‌و دلبری خوشست[1]

بابر بعیش کوش که عالم دوباره نیست»

اما فخری هروی مؤلف تذکرهٔ روضةالسلاطین، که تألیف‌آن در سالهای ۹۶۲-۹۵۸ بپایان رسیده است، میگوید:

«بابر قلندر ولدبایسنقر میرزا بوده است وبس درویش صفت وخوش‌خلق و کریم‌طبع و عالی همت پادشاهی بوده است - گویند روزی در پیش او گفته‌اند که حاتم‌خانه‌یی ساخت که مشتمل بر چهل‌در بوده واگر سائل برهمه درها آمده سؤال نمودی حاتم اورا باحسان نوازش فرمودی- بابر میرزا گفته است که دراول‌درچندان چیز بایستی داد که بدیگر درش احتیاج نمی‌افتادی.

« از رسائل تصوف به لمعات، گلشن راز ، مشغول بوده‌وطبعش‌در نظم‌ملایمت تمام داشته است - این سه‌بیت نیز از یک غزل اوست:

دل که والهٔ رخ آن ماهپاره نیست
آن رامگوی دل که کم‌ازسنگ خاره‌نیست
گفتم بتا چه چاره کنم درغم توگفت
اینجا بغیر کشته شدن هیچ چاره نیست
نوروز و نوبهـــار و می دلبران عیش
بابربعیش کوش که عالم دوباره نیست»[۲]

فخری هروی ترجمهٔ بابر پادشاه ولد عمرشیخ‌میرزا روی صفحه ۵۰ مندرج کرده، اما راجع به این شعر معروف در ترجمه‌اش متذکر نشده.

ابوالقاسم میرزا بابر فرزند میرزا بایسنقربن‌شاهرخ‌بن تیمورلنگ در هفدهـم ماه رجب سنهٔ ۸۲۰ متولد ودر بیست وپنجم ربیع‌الثانی ۸۶۱ بمشهد رضوی‌درگذشت وبگنبدی در جنب روضهٔ منوره رضویه‌علیه‌السلام بخاك سپرده شد[۳].

درتذکره‌دولتشاه، که در سنهٔ ۸۹۲ بپایان رسیده ، مسطور است :« بهنگام رحیل ، همگنان را از رفتن خود آگاهی‌داد و وصیت فرمود و فرزندش شاه محمود را باامرا وارکان دولت سفارش کردو از مردم مشهد مقدس‌بحلی حاصل وشاهد جمال معشوق بوده بکلمهٔ توحید تمسک جست - واین‌ابیات میخواند:

جان بحق واصل شد ومن در پی‌جان میروم

گرچه دشوار است ره من لیکن آسان میروم

دوست وقت رفتن اندر روی من‌خندید و گفت

من‌چو دیدم روی او زان روی خندان میروم

صرصر مـــــرگم برفتن میکند تعجیل و من

از ضعیفی چون صبا افتان و خیزان میروم»[٤]

« نعش ارجمند آن خسرو سعادت‌مند را امرای نامدار بردوش گرفته درروضهٔ منورسلطان‌الاولیاء علی‌بن‌موسی‌الرضا علیه‌التحیة والثناء برده نماز بر نعش شاهزاده باقامت رسانیدند وبجوار مرقد رضا بعــــد از رضای خادمان رضوان‌مآب در مدرسهٔ شاهرخی برقبهٔ طرف قبله مدفون ساختنـد و هیچکس را از سلاطین نامدار بعداز رحلت ازدنیا این قدر ومنزلت دست‌نداد،[٥]»

میرحسین‌دوست سنبهلی در تذکره‌حسینی مینویسد:

« زبدهٔسلاطین سخن‌آراسلطان ابوالقاسم بابر میرزابن بایسنقر میرزا در عدل وسخاوت وفهم وفراست سرآمد سلاطین‌عصر خود بوده و در سال هشتصد وشصت و یک هجری رحلت نموده ـ صاحب اشعار بلند مضمونست و در مشهد مقدس‌مدفون. نهایت نیکونواست ـ ویراست:

نوروز و نوبهار و می دلبران خوشست

بابر بعیش کوش که عالم دوباره نیست»[٦]

شیخ احمدعلی‌خان خادم هاشمی سندیلوی در تذکرهٔ‌مخزن الغرائب‌تحت ترجمهٔ‌بابرولدبایسنقرمیرزا مینویسد: « این چند در دانه از لطف طبع شرین‌اوست:

در دورما زکهنه سواران یکی می‌است

آن کودم از شراب محبت زند نی‌است[٧]

این سلطنت که مازگدا پیش یافتیم

دارا نداشت هرگزوکاووس‌راکی‌است

می‌نوش و جرعه‌ای بمن دردمند بخش
رند شراب خوار به از حاتم طی است

سنگ محک می‌است می‌آرید درمیان
پیدا کننده کس وناکس همین می‌است

دانی کمان ابروی خوبان[8] سیه چراست
کز گوشه هاش دود دل خلق درپی‌است

دارد بـــزلف او دل زنـــار بند ما
سودای کفر و کافری وهرچه دروی[9] است

بابر رسید نالهٔ زارت بـــگوش یار[10]
لیلی وقوف یافت که‌مجنون درین حی‌است

***

دری که برسر گـــوش توشاه می‌بینم
ستاره ایست که پهلوی ماه می‌بینـــم

تراچه غم که توخود را همیشه می‌بینی
مراست غم که ترا گاه گاه می‌بینـــم

ملاحتی که ترا درچه زنخندان است
هزار یوسف مصری بچاه می‌بینـــم

بخاکپای سگانت کـــه آبروی منست
که عافیت سر خود را براه می‌بینم

به بردن دل بابـر دو چشم جادویش
بعینه دو بلای سیـــاه می‌بینـــم

* * *

هردل که والهٔ رخ آن ماهپاره نیست
اورامگوی دل که کم ازسنگ‌خاره نیست

گفتم بیاچه چاره کنم درغم تو گفت

اینجا جزاینکه جان بسپارند چاره نیست

نوروز ونو بهار ومی و دلبران خوش

بابر بعیش کوش که عالم دوباره نیست»[11]

ازین شواهد ، علی‌الخصوص از بیانات فخری هروی، که خیلی نزدیک زمان والقاسم بابرمیرزابن بایستقر میرزا زندگانی میکرد، حدس میزنیم که این شعرمعروف سباهاً به ظهیرالدین محمدبابر فرزند میرزاعمرشیخ منسوب شده است ونباید که این بر را باظهیرالدین بابر که مؤسس سلسلهٔ گورکانیهٔ هندوستان است اشتباه نمود ه وی در سال ۹۳۷ ه وفات یافت.

همین‌طور گاهی این اشتباه هم شده است که ظهیرالدین‌بابر ساختمانی مقبرهٔ حافظ کرده است ـ گویندهٔ این شعر معروف ابوالقاسم‌بابرپسر میرزابایسنقر ادهٔ شاهرخ بن تیموربود که از سال ۸۵٤ تا ۸۹۱ ه در خراسان و عراق وفارس کومت کرد و در وقتی که بسال ۸۵٦ ه (۱٤۵۲) بشیراز آمد ساختن آن مقبره را مولانا محمد معمائی رجوع فرمود . دولتشاه نوشته : «دروقتی که سلطان‌ابوالقاسم بربهادر شیراز را مسخر ساخت محمدمعمائی که صدرسلطان بابر بود برسر قبر حافظ مارتی مرغوب ساخت»[12] .

حواشی

۱ـ مجمع الفصحا رضا قلی‌خان هدایت ، ج ۱ ، ص ۱۹

۲ـ تذکرهٔ روضة السلاطین‌فخری هروی بتصحیح وتحشیهٔ دکتر ع ـ خیامپور ص ۳۵-۳٤

۳ـ حبیب السیر، چاپ ، ج ٤ ص ۵۷ ـ ۵٦

٤ـ تذکرهٔ دولتشاه سمرقندی ، چاپ لاهور۱۹۳۹ ، ص ۲۹۹

۵ـ تذکرهٔ دولتشاه سمرقندی ، ص۲۹۹

٦ـ تذکرهٔ حسینی ، ص ٦۳

۷- وآن کودم ازقبول نفس میزند نی است (تذکرهٔ روضة السلاطین ص۳٤)
۸- جانان (تذکرهٔ دولتشاه سمرقندی ، ص۲۹۷) .
۹- می (تذکرهٔ روضة السلاطین ص ۳۵) .
۱۰- برآسمان (دولتشاه ، ص ۲۹۷) - بکوی یار (روضة السلاطین ،ص۳۵).
۱۱- تذکرهٔ مخزن الغرائب شیخ احمدعلی‌خان‌خادم، بتصحیح وتوضیح پرفسوردکتر،محمد باقر،
مجلد دوم : ص ۳۰۰- ۲۹۹
۱۲- تذکرهٔ دولتشاه سمرقندی ، ص۲۰٤

دکتر حسین بحرالعلومی
دانشیار گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی

صادق نامی و وامق وعذرای او

ازخاندانهای اصیل وخوشنام ایران که دراغلب تاریخها وتذکره‌ها ازافرا
آن به نیکی یاد شده خاندان حکیم سلمان است. در حدود سال ۱۰۳۰ هجری ب
فرمان شاه‌عباس یکی از طبیبان بنام‌آن روزگار موسوم‌به حکیم‌سلمان که ازسادا
موسوی وساکن جهرم بود به اصفهان منتقل وطبیب خاص سلطان گردید[1].

حکیم سلمان هفت پسر داشت و بفرمان پادشاه در محلهٔ یزد اباد اصفها
هفت خانه‌درکنارهم برای‌آنان بنا شد که یکی ازآن خانه‌ها تاهمین‌اواخر به‌هما
وضع‌وسبک سابق باقی‌بود واکنون تنها طنبی بزرگی با سقف مقرنس ازآن باقی‌است
که محل سکونت خاندان طبیب‌زاده از اعقاب حکیم سلمان است. بنابرآنچه‌د
تذکره‌ها آمده ازمیان‌افراد این‌خاندان، دانشمندان مشهور، اطبای معروف‌وشاعرا
ونویسندگان بزرگی برخاسته واطبای آنها در دورهٔ صفویه وافشاریه وزندیه رتب
حکیم‌باشی داشته‌اند[2] که از جمله حکیم سلمان حکیم‌باشی شاه‌عباس ومیرزارحی
طبیب‌حکیم‌باشی شاه سلطان‌حسین ومیرزا عبدالباقی‌طبیب‌حکیم‌باشی نادر رامی‌توا
نام‌برد. شاعران مشهوری‌چون طبیب‌اصفهانی، معتمدالدوله نشاط[3] وبیدل[4] شیرازی
نیز از همین خاندانند و از دانشمندان بنام آنان حاج میرزا محمدباقر ملاباشی‌است
که دارای تألیفات متعدد و از جمله‌بحرالجواهر درعلم‌کلام، انوارالحقایق،مقاصد

الصالحین، انوارالقلوب وشرح صحیفهٔ سجادیه است.

میرزا محمد صادق نامی وقایع نگار دولت کریمخان زند و مؤلف تاریخ گیتی گشا نیز از همین خاندان است. بموجب شجره‌نامهٔ خاندان حکیم‌سلمان که نسخه‌یی ازآن نزد اینجانب موجود است، نامی فرزند میرزاباقر ونوهٔ میرزامحمدرضا حکیم‌باشی و برادرزادهٔ میرزا عبدالباقی طبیب (حکیم‌باشی نادر و کلانتر اصفهان) است.

نامی در سال ۱۲۰٤ هجری قمری درگذشت. اثر منثوروی تاریخ گیتی گشا است که ازآغاز تاریخ زندیه تا حوادث بیست ویکم محرم سال ۱۲۰۰ را نوشته وپیش‌ازآنکه آن‌را به پایان برد درگذشته ویکی‌ازشاگردانش به نام عبدالکریم‌بن علی‌رضاالشریف برتألیف استاد خود ذیلی نوشته وآنرا به اواسط پادشاهی‌لطفعلیخان زند رسانیده است وذیل دیگری بوسیلهٔ میرزامحمد رضای شیرازی براین کتاب نوشته شده وتا انقراض سلسلهٔ زندیه‌رسیده. این کتاب برروی‌هم شامل یک دورهٔ کامل‌تاریخ سلسلهٔ زندیه است.[5]

نامی را باید از شاعران دورهٔ بازگشت به حساب‌آورد که از سبک‌هندی‌ عدول نموده به سبک عراقی وخراسانی شعر سرودند. نامی همچنان که درآن روزگار متداول بوده علاوه‌بر سرودن قصیده وغزل روی به نظم مثنوی‌آورده و مجموعهٔ مثنویهای خود را نامهٔ نامی نامیده چنانکه در آغاز مثنوی وامق وعذرا گوید:

ای ز نامت نامهٔ نامی بنام
وی به نامت افتتاح هر کلام[6]

وباز درهمین مثنوی آورده‌است که:

چون به تأیید خدای کارساز
بود طبعم نامهٔ نامی طراز
موج می‌زد هر زمان دریای من
برکران می‌ریخت گوهرهای من

وی ظاهراً توفیق به سرودن چهار مثنوی یافته که عبارتست از : درج گهر، لیلی‌ومجنون ، خسروشیرین و وامق وعذرا. این ابیات از مثنوی خسروشیرین او است[7]:

چو شیرین شهره شد در دلربایی
غرورش کرد دعوی خدایی
به هر سوعشق این آوازه افگند
که از نو حسن‌طرح تازه افگند
چه خوش بودی که بعداز آشنایی
نبودی در میان رسم جدایی
ز حکم آسمانی نیست چاره
ستیزه نیست ممکن باستاره

از مثنوی وامق وعذرای نامی نسخه‌یی به‌خط میرزا ابراهیم‌خوشنویس برادر زادهٔ وی که سی‌سال پس از درگذشت اوبا خط شکستهٔ بسیار زیبا نوشته شده در اختیار اینجانب است که حدود دوهزار وهشتصد بیت می‌باشد . دربارهٔ داستان وامق وعذرا یادآوری‌این‌نکته لازم می‌نماید که این داستان از داستانهای پیش‌از اسلام وظاهراً اصل‌آن یونانی است و در زمان ساسانیان با تصرفاتی آن‌را به‌پهلوی نرجمه کرده‌اند وگویا ترجمه به پهلوی از سریانی‌بوده‌است، اما آنچه بعدهابه‌بغداد رسیده و به عربی ترجمه شده از اصل یونانی آن بوده است.[8] در زمان سلطان محمود غزنوی داستان وامق‌وعذرا مورد توجه قرارگرفته و ابوریحان‌بیرونی درآثارالباقیه‌در فهرست مصنفات خود ترجمهٔ قصهٔ وامق‌وعذرا، شادبهر وعین‌الحیات، وخنگ‌بت وسرخ‌بت را نام می‌برد، عنصری نیز این قصه‌هارا بنظم‌آورده و ظاهراً تاقرن هفتم این منظومه‌ها موجود بوده وازآن پس ناپدید شده‌است[9]. اخیراً قسمتی از مثنوی وامق وعذرای عنصری بوسیلهٔ دانشمند فقید پاکستانی مرحوم پرفسور محمدشفیع به‌طرزی معجزه‌آسابدست آمد وپس ازدرگذشت آن مرحوم چاپ شد. ازنامهـای

ونانی که در داستان آمده و قرائن دیگر مسلم* می گردد که اصل داستان یونانی
مت. آنچه از مثنوی وامق وعذرای عنصری اکنون در دست است حدود ۳۷۲
بت می باشد که برخی ابیات آن پیوسته وبرخی پراگنده است[۱۰] از آنچه دربارهٔ داستان
امق وعذرا در داراب نامه طرطوسی آمده چنین برمی آید که طرطوسی، وامق وعذرای عنصری
امأخذ آن را در نظر داشته است زیرا بین آنچه که در داراب نامه آمده وآنچه از اوراق
ابیات پراگندهٔ وامق وعذرای عنصری بدست می آید توافق وشباهت زیادی وجود
ارد[۱۱].

پس از عنصری گروهی از شاعران ونویسندگان ایران وهند وعثمانی این داستان را
ه نظم ونثر فراهم آورده واز آنجمله اند : فصیحی جرجانی شاعر در بار عنصرالمعالی
صاحب قابوسنامه) ، امیر فرخاری که ظاهراً در خدمت عزالدین کیکاوس ازسلاجقهٔ
وم بوده است، لامعی، معیدی، وبهشتی از شاعران قرن نهم ودهم هجری، قتیلی
خارایی، کمال الدین یاجمال الدین ضمیری اصفهانی (متوفی در ۹۷۳ ھ) ، محمدعلی
سمتی استرابادی، خواجه شعیب جوشقانی، صلحی، شیخ یعقوب صرفی کشمیری، ارادت
خان واضح ، صادق نامی شاعر دوران کریمخان زندوحاجی محمدحسین شیرازی ازشاعران
دورهٔ قاجاریه[۱۲] . در همهٔ این داستانها یک نکته مشترك است وآن اینکه وامق وعذرا
هردو باموانع ومشکلات فراوان روبرو می شوند، تلخیها وناکامیها وزجرهای فراوان
می کشند وبه مصائب وحوادث ناگواری دوچار می گردند ولی اجزاء این داستانها
مثلا جای وقوع داستان، شخصیت وامق وعذرا، افرادی که در داستان ازآنها نام برده
شده ، حوادث ووقایعی که پیش آمده ، پایان کار وامق وعذرا وغیره همه باهم
اختلاف دارد، وحتی گاهی هیچ شباهتی نیزبین آنهانیست. در وامق وعذرای لامعی وامق
پسرطیموس پادشاه چین ودرمثنوی قتیلی شاهزادهٔ یمن است وجوشقانی اورا پسرفلاطوس
پادشاه ساسانی ذکر کرده. همچنین عذرا دروامق وعذرای قتیلی دختر پادشاه حجاز
است و در مثنوی جوشقانی دختر قدرخان پادشاه خلخ ، در مثنوی صلحی دختر
کشمیر، وصرفی اورا دختر یکی از سرداران روم ذکر کرده ودر مثنوی نامی وحاجی

محمدحسین دختری بدوی است[۱۳] مسلماً نامی ودیگر شاعران متأخر که وامق‌وعذرا سروده‌اند از مثنوی وامق‌وعذرای عنصری جزنامی نشنیده بوده‌اندوبین آثار آنان و ومثنوی عنصری هیچ شباهتی نیست . در وامق وعذرای عنصری محل آغاز داستان جزیزه‌یی است به نام ساموس یا شامس که در ایونیا واقع است ، نام پدر عذرا فلقراط ونام مادرش یانی است ووامق از خویشان فلقراط می‌باشد که بسبب سمی که بروی شده با دوستی به نام طوفان راه شامس پیش می گیرد تا به‌فلقراط پناه بردو چون ازکشتی فرود می‌آیند به هیکل (بتخانه) که در ساحل واقع است می‌روند ودرآنجا وامق وعذرا یکدیگر را می‌بینند وبه هم دل‌می‌بازند . اما درمثنوی نامی وامق پسر پادشاه یمن است که برای شکار به صحرا می‌رود ودر آنجا دختری بدوی‌را که عذرا نام دارد می‌بیند وهر دو بهم دل‌می‌بازند . نامی درایـن‌داستان قدرت توصیف خودرا بخوبی آشکار ساخته ومثلا در وصف وامق سروده‌است :

قـامـت رعنـای او در بـــاغ ناز	سرو دلجــوی و نهـال ســرفـراز
از لب شیرین و شیریـن خنـــده‌اش	قند در خجلت شکــر شـرمنـــده‌اش
چشم سوخس آفت صبــر و شکیب	جادوی مستــانـه‌اش مردم فـریب
وقت عشق و وقت غمزه ، وقـت نــاز	دلفریب و دلــربـــا و دلنــواز

ودربارهٔ عذرا گوید:

نازنیــن رویس چو مهـر خــاوری	نازك انـدامش چو گلبرگ طـری
زلف مشک افشان به دوش انـداخته	وز مجعـد طره دامــی ساختـــه
بر رخ ان تـازه سرو خـــوشخـــرام	بود خوبــی ختــم ونیکــویی تمام

وخلاصه آنکه:

ز آن دو تـن از یک نگــاه آشنــا	از دو جانب عشــق شد زور آزمــا
گرد عشـق فتنــه جو از یک نگـاه	روز ایـــن و روزگــار آن سیـــاه

درمثنوی نامی نیز دو دلداده با مشکلات ومصائب گوناگون روبرومی‌شوند واز جمله در جنگی که بین پادشاه مصر و روم از سویی وپادشاه یمن‌از سوی دیگر

روی می‌دهد پادشاه یمن شکست می‌خورد وشاهزاده وامق اسیر می‌شود و اورا به شام برده به زنجیر می‌کشند و زندانی می‌کنند ، این واقعه عذرا را سخت رنجور و دلشکسته می‌کند:

اشک خونین ریختن آغاز کرد
جوی خون از چشم پرخون باز کرد

برق آهش سقف گردون رابسوخت
ز آتش دل کوه وهامون‌را بسوخت

خود عذرا نیز به سبب جنگی که بین پادشاه ایران و سلطان یمن روی میدهد وبه شکست پادشاه یمن منجر می‌شود با دیگر افراد قبیله مجبور به ترك خان ومان وسرگردان کوه وبیابان می‌گردد.

تقریباً در همهٔ داستانهای وامق وعذرا که پس از عنصری فراهم آمده پای زن دومی نیز به میان امده است ودر مثنوی نامی این زن سلمی دختر پادشاه شام ومصر است که برای دیدن زندانیان به زندان می‌رود وبا دیدن وامق به وی دل می‌بازد:

دید ماهی گشته اورا هاله بند		آفتابی بند او زرین کمند
نوش شد زهرش به کام وباده‌خون		راحت او رنج شد عقلش جنون

وچون پدر ومادر سلمی از ماجرا آگاه می‌شوند بنا بر مصالحی‌وامق را بـه به دامادی می‌پذیرند وسلمی به وصال معشوق می‌رسد اما وامق پیوسته در آتش عشق عذرا می‌سوزد و در آرزوی دیدار اوست.

سلمی هنگامی که با وامق رهسپار یمن است به سبب طوفان و درهم‌شکستن کشتی در دریا غرق می‌شود و وامق بارنج فراوان نجات می‌یابد وبه یمن می‌رسد اما کشور را آشفته می‌یابد واز مرگ پدر نیزآگاه می‌گردد و درکنارگورپدر زاری می‌کند.

خاك را بگرفت آنکه درکنار		اشک خون باریدچون ابربهار....

اوکه دیگر آرزویی جز دیـــدار عذرا نداشت سربه صحرا نهاد تا شاید از یار گمشده خبری بدست آورد . پایان ماجرای وامق وعذراهم‌در داستانهای مختلف متفاوت ودر مثنوی نامی بدین‌صورت است که قبیلهٔ عذرا که به قصد بازگشت‌به‌دیار خود راه می‌پیمودند شامگاهی‌درکنار پشته‌ای‌منزل کردند وعذرا آهسته ازکاروانیان دورشد وارام‌آرام از پشته بالا رفت.

آه برلب خون به چشم ، آتش به دل

دست برسر ، دل به دامـــن ، پابه گل

برفـــراز پشتـــه دل سرگشتـــه‌اش

تا چـــه زاید طالـــع برگشتـه‌اش

قضارا وامق نیز در جستجوی یار بدانسو آمد و او نیز از دامن تپه بالا رفت ودو دلداده لحظه‌یی‌به‌یکدیکر چشم دوختندودرحالی که سیلاب اشک‌ازدیدگانشان روان بود یکدیگر را در آغوش کشیدند ، آنگاه آتش دل‌زبانه زد وآن دو دلداده درآن آتش سوختند ولحظه‌ای بعد برفراز تپه تنها مشتی خاکستر دیده می‌شد.

آتش‌دل شعله تاکـــه بر فروخـت پیکر زیبای آن هر دو بسوخـت

سوخت وزایشان اثر اصـــلانماند جزکف خاکستری بـــرجانماند

از خداوند متعال توفیق می‌طلبد تا این مثنوی و دیگر آثار نامی را هرچـه زودتر چاپ کرده در دسترس علاقه‌مندان قرار دهد.

حواشی

۱ـ فارسنامهٔ ناصری ص۱۱۲
۲- روضه الصفای ناصری ج ۹
۳ـ حدیقة الشعرا ذیل معتمد الدولهٔ نشاط
٤ـ تذکره نگارستان ذیل بیدل
٥ـ مقدمه‌گیتی‌گشا به تصحیح مرحوم سعید نفیسی

۶- وامق وعذرای نامی نسخهٔ خطی ملکی نگارنده ص۱
۷- آتشکده آذر ذیل « نامی »
۸- مقدمه وامق وعذرای عنصری ۱۰ و۱۱
۹- همان مأخذ ص۸
۱۰- برای نمونه ابیاتی را که عنصری دربارهٔ زاری عذرا سروده ذیلا نقل می‌کنیم :

همی کرد در خانه عذرا خروش	توگفتی روانش برآمد به جوش
گشاد از دو مشکین‌کمندش‌گره	زلاله همی کند مشکین زره
همی‌گفت : وامق دل از مهر من	ببرید و نخواهد همی چهر من
کسی را که چیزی بود آرزو	بجوید زهرکس ، بگوید که‌کو؟
بیامد کنون مرگ نزدیک من	به‌گوهرشود جان تاریک من
تن وامق اندر جهان زنده باد	براو هرشب از روز فرخنده باد
چومن‌گیرم اندردل خاک جای	روان بگذرانم به دیگر سرای
دلش باد خرم به جای دگر	به از من به روی و به موی وهنر

« وامق وعذرا ابیات ۳۴۶ تا ۳۵۲ »

۱۱- مقدمه وامق وعذرای عنصری ص ۱۱
۱۲- رك مقدمه وامق وعذرای عنصری ص ۳۰ تا ۴۵ .
۱۳- مقدمه وامق و عذا ص ۱۲۵ ، ۱۲۶

متن مکتوبات میر سیدعلی همدانی

تصحیح و توضیح ازدکتر محمد ریاض
استاد زبان اردو و فرهنگ پاکستان
دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی ،
دانشگاه تهران

متن نوزده مکتوب میرسیدعلی همدانی، عارف ونویسنده و شاعر نامی ایران در قرن هشتم هجری(۱۲ رجب ۷۱٤ الی ٦ ذی‌الحجه ۷۸٦ ه.ق) ، با تصحیح وتوضیح لازم از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد. این متن که تاکنون چاپ نشده از روی سه نسخه خطی وعکسی زیر ترتیب یافته است :

الف ـ نسخه کتابخانه ایاصوفیا استانبول مرقوم بسال ۸۱٤ ه که عکسی از آن درکتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بشمارهٔ ٦۷۲/٥ مضبوط است ومحتوی متن کامل نوزده مکتوب می‌باشد.

ب ـ نسخه کتابخانه ملی پاریس باعکسی شماره ۱٦٦٦ درکتابخانه مرکزی دانشگاه دارای ٤ مکتوب.

ج ـ نسخه خطی کتابخانه ملک تهران مرقوم سال ۹۰۷ ه باشماره ٤۲۷٤ دارای ٥ مکتوب.

متن نه مکتوب که در نسخ ب وج وجوددارد، با متن موجود در نسخه الف اختلاف ندارد ونسخه ب بویژه هماهنگ است بآن نسخه، وبرای همین است که اختلافات بس ناچیز نسخه ج را در پاورقی‌ها قید نکرده‌ایم.

مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی
سال ۲۱ - شماره ۱

میرسیدعلی همدانی در اواسط قرن هشتم از همدان به ناحیه ختلان (کولاب یا کلیاب کنونی در تاجیکستان شوروی) نقل‌مکان نموده واز ۷۷۴ه در دره کشمیر ونقاط همجوار آن سامان بسر برده ومکتوبات وی در اوان اقامت وی در ختلان و نواحی کشمیر نگارش یافته است ـ موضوع مکاتیب وی امربالمعروف ونهی‌عن‌المنکر ولزوم ترفیه حال‌مردم بوسیله حکام است و در بعضی از نامه‌ها تکرار مطالب بچشم می‌خورد چون می‌خواسته که مطالب یکنواخت را به مریدان یا امرای دیگر عرضه بدارد . لهجه صمیمی وبی‌باك وصریح نویسنده در حین خطاب به پادشاهان وحکام جالب ودرخور توجه است. او در تبیین امور حق دقیقه‌ای فرو نگذاشته و همواره توجه حکام‌را به ادای حقوق بندگان ورفاه حال‌مردم، معطوف ساخته است. شرح حال‌مختصری از مخاطبان وی بدین‌قرار است :

۱ ـ سلطان قطب‌الدین شاهمیری، پادشاه معروف کشمیر (۷۷۵-۷۹۶ه) که جزو مریدان‌میرسیدعلی همدانی‌بوده ورساله‌عقبات یاقدوسیه[1] را مولف بنا به‌درخواست آن پادشاه نگاشته است.

۲ ـ نورالدین جعفربدخشی(م۷۹۷ه) صاحب‌خلاصة‌المناقب[2](مؤلفه۷۸۷ه) درمناقب واوصاف‌علی همدانی که بتصریح خودش درکتاب مذکور، ازسال۷۷۳ه درسلک مدیران میرسیدعلی‌همدانی درآمده‌بود. مؤلف چون در فن طبابت‌هم دستی داشت، در یکی از مکتوبات، به توصیه معالجه نیز پرداخته‌است.

۳ ـ مولانا شیخ محمدخوارزمی، از یاران‌وهمسفران مؤلف که شرح‌واحوالش برما خیلی روشن نیست.

٤ ـ سلطان‌طغان‌شاه، حاکم ناحیه کونار به نزدیکی مرز افغانستان و پاکستان تحت‌الحمایه پادشاهان کشمیر.

٥ ـ سلطان محمد بهرام شاه‌بن سلطان‌خان، حاکم ناحیات بلخ و بدخشان، که به مؤلف ارادت داشته و رساله واردات، مؤلف بنا به درخواست وی نگارش یافته است ـ نامه‌ی بنام این‌سلطان، بهرامشاهیه هم نامیده شده است.

۶ - سلطان غیاث‌الدین ، حاکم ناحیه‌پاخلی(پکهلی) متصل[۳] به‌کونار مذکور در فوق ، وتحت‌الحمایه پادشاهان کشمیر. در مکتوبی، مؤلف نسبت به آشوب وهنگامه مردم ناحیه‌کافرستان (نورستان‌کنونی) در اوان تبلیغ، اشاره می‌نماید واز فحوای سایر مکتوبات بنام غیاث‌الدین پیداست‌که از روش ورویه‌آن حاکم راضی نبوده و در اصلاح احوال‌وی کوشیده است .

۷ - ملک‌شرف‌الدین خضرشاه، جانشین سلطان غیاث‌الدین مذکور در فوق. او از مریدان مؤلف بوده ، ودر موقع آخرین مسافرت از کشمیر به ختلان، میرسیدعلی همدانی مهمان همین حاکم بود که بیمار شد وهمانجا فوت کرد، وطبق وصیت‌وی، جنازه‌اش را به ختلان آورده‌اند . نامه‌ای که بنام آن سلطان داریم ، بعنوان وصیت نامه میرسیدعلی‌همدانی، هم‌شهرت دارد ودر آخر آن سلسله خرقه درویشی مؤلف هم ذکرگردیده است.

۸ - میرزاده‌میرکا (کذافی‌الاصل) از امیرزادگان بلخ وبدخشان‌که احوالش تاکنون برما مجهول است.

۹ - چهار مکتوب به مخاطبان نامعلوم، ولی‌از فحوای متن پیداست‌که‌به مریدان خود خطاب دارد .

سبک نگارش مؤلف، نسبت به سایر نویسندگان قرن هشتم هجری، ساده وبی‌پیرایه است البته‌گاه‌گاه، سجع منصوفه‌را بکار برده واز قرآن‌مجید واحادیث نبوی(ص) که بیشتر مستند صوفیان است، استفاده نموده است . ماکشف‌الابات‌هر آیه را که باراول‌در متن برخوردیم ، در پاورقی‌ها آورده‌ایم، چون او بعضی ازآیات را کرراً نقل نموده است - رسم‌الخط را هم طبق‌احتیاجات کنونی‌قید کرده‌ایم-درمیان اشعار منقول‌در متن ، ابیاتی از عطار نیشابوری‌وبیتی از خواجه حافظ بچشم می‌خورد واشعار دیگری‌هم هست که بعضی از خود مؤلف است. اینک متن مکتوبات:

«الف - بنام سلطان قطب‌الدین، مرقوم ازپاخلی .

۱ - حضرت‌سلطان‌اصلح‌الله شأنه بدعای مخلصانه مخصوص است. باجابت

مقرون باد به‌محمد(ص) وآل محمد(ص).

ز هر بدی که تو دانی هزار چندانـم

کسی چه داند آن بد زمن ، که‌من دانم

ای عزیز ، اگر دینداری آنست که صحابه وتابعین داشتند ومسلمانی آنکه در قرن اول اسلام ورزیدند ، جای آنست که گبران ومغان از تردامی ما ننگ‌دارند وجهودان بی‌مقدار ، مسلمانی‌ما بااین اعتقاد را به‌کاه برگی‌برندارند :

گر برهمن حال من بیند ، براندازد ، درم

زانکه‌چون‌من بدکنش راپیش‌بت‌هم‌بارنیست

اگر اظلال، اهل ضلال ، کافر را بگمراهی کشید، عجب نیست ـ عجب‌تر آنست که تنبیه‌هدایت ماغرك بربك‌الکریم[٤]، نفس کافرمارا نگداخت واعتماد وان ربک لذو مغفرة‌للناس علی ظلمهم،[٥] خاك اصرار ادبار برفرق روزگار مابـریخت‌و بی‌خوف لوم‌لایمان وامید کرم‌اکرم کریمان ،شور وشغب جرأت وجسارت را درنهاد ما انگیخت، ولی منت جناب کبریای بصیرکریم غفور راکه قبایح احوال‌و فضایح اعمال بندگان جانی‌را می‌بیند ومیداند ویه ذیل عفو واحسان می‌پوشاند وبااین همه بی‌وفایی، هرسحرگاه همه را بدرگاه لطف وکرم می‌خواند :

ای خالق‌خلق ، عالم غیب	ماییم مفروق عالـم عیب
عـذر همه لطف تو بـذیرد	نظرهمه‌جزکرم‌تونبیند (کذا)

هرچند از تلویث خبایث وتخبیث آلایش، لایق درگاه‌وی نه‌ایم و از قبح سرایر وخبث ضمایر در خور آن بارگاه‌نی، ولـی چون دست عنایت بی‌علت،آلایش بسیار آلودگان روزگار را بدریای عفو شسته است وشرطه‌کرم، بس مشرفان‌هلاك را از هاویهٔ غی رهانیده ، در هرحال‌که هست ،کوشش می کنیم و باروزگاری که داریم، دست‌وپا می‌زنیم که ، لعل‌الله یحدث بعد ذلك‌امرا[٦].

چون بموجب اشارت نبوی(ص) الدین نصیحة، است، ازراه محبت نصیحت لازم است. تورا نصیحت میشود که در دولت دنیوی، نعمت‌ابدی را فراموش‌نکنی-

نعمت دنیا چون باد درگذر وخواب مانند و سخت ناپایدار است ـ کسی را عاقل نتوان گفت که بخواب فریفته ماند و از انجام غافلان مثبور عبرت نگیردویقیین دان که هرکه از احوال دیگران عبرت نگیرد ، او را عبرت دیگران گردانند والسلام علی‌من اتبع‌الهدی،[7]

۲ ـ خدمت سلطانی بدعای مخلصانه مخصوص است ـ باجابت مقرون باد به محمد(ص) وآل محمد(ص) ـ قال‌الله تعالی : الذین ان مکناهم‌فی الارض‌اقاموا الصلواة وآتوالزکواة وامروابالمعروف ونهوا عن‌المنکر ولله عاقبةالامور،[8] . حضرت صمدیت می‌فرماید که کسانی را از مؤمنان که بفضل و امتنان خود در زمین تملیک ملک وسلطنت داده‌ایم، وزمام اختیار بندگان خودرا در دست استیلای ایشان گذاشته‌ایم، برایشان واجب گردانیده‌ایم واز آنان خواهیم پرسید که درامربالمعروف ونهی‌عن‌المنکر چه‌مساعی بذل نموده‌اند وطبق آن سعادت یا شقاوت ابدی بایشان خواهید رسید .

ای‌عزیز ، برخواطر شریف ارباب قلوب طاهره وضمایر اصحاب نفوس‌زاکیه پوشیده نیست که طبایع نفوس انسانی در بدایت خلقت بواسطه خصوصیات و قابلیات جبلی، متباین‌افتاده است ـ اختلاف درافعال‌واقوال امم ظاهرگشته است وهمین‌طور صفات ذمیمه اخلاق مانند جور وظلم وحقد وحسد وعجب در مقابل صفات‌حسنه در جبلت‌انسان مذکور شده است ، و اغراض واهداف ومطالب خلایق هم‌مختلف افتاده است. بنابراین ، حکمت ذات متعالیه باری ، اقتضای‌آن کرد که با وجود حاکمی عادل ومصلحی فاضل، درمیان اولاد متفاوت آدم، توازن وتعادل نموده تا اعمال واشغال اهل عالم را بقوت فصل خطاب بر نضج رشد و صواب مسلوك ومحفوظ دارد و در انعقاد احکام شریعت شریف ، غایة الامکان سعی‌نماید بجهت اصلاح امور نام وتثبیت قواعد اسلام، میان خاص وعام تسویه نگاهدارد و بزواجر سیاسی، دست ظلم اقویا را از معنای مظلوم کوتاه کند تا نظام عالم صوری برقرار بماند وظلمت وبدعت، بحریم حدود شرع راه نیابد، تا طبیعت بهایم و انعام،درمیان

خاص وعام ظاهر نگردد، کسانی‌را که بروظیفه خطیر مخصوص کرده‌اند، به‌عقل‌و شرع برالسنهٔ انبیاء[ع] وعلماء راهنمایی نموده‌اند تا حق را از باطل تمیز کنند ودر صلاح وفساد فرق نهند وضابط مصالح بندگان گردند - پس حاکم وآمراگر بادای حقوق قیام نماید، در روز محشر عظمی، از سطوت‌عذاب‌جباری وصولت‌عقاب گرفتاری ایمن گردد ، وگرنه در دیوان جزا در مقام پرسش قرارگیرد که الیوم تجزی کل نفس بما کسبت،[؟]

پس ای عزیز ، برحاکم واجب است که خطر عهده وظیفـه حکومت را بیندیشد وادای حقوق‌وگزاردن امور بندگان حق را آسان نشمارد و آثار نتایج مرضی یا نامرضی مولی را خوار وبرابر ندارد و در سیرتهای خلفای‌راشدین وسلاطین نیکوکار علیهم‌الرحمه تأمل کند - حاکم را بایدکه از حیله آداب خودرا عاری نگرداند وانعام دنیارا باعث خسران عقبی نسازد و از شفقت وترحم برضعیفان دریغ ندارد و بر دولت فانی دنیا اعتمادی نکند و از رسوایی و گرفتاری قیامت یادآرد و ایام فرصت زندگانی را غنیمت شمارد - ای عزیز ، توهم‌از جمله پادشاهان وحاکمان‌و امیران هستی - والسلام‌علی‌من اتبع‌الهدی -

ب - بنام نورالدین‌جعفربدخشی .

۱ - تا فیاض جود کسوت وجودرا در برساکنان‌خطه‌شهود می‌اندازد ، نتیجه لمعان‌انوار الهی وحقائق‌اسرار نامتناهی غیب، روزگار سالکان راه مؤدت‌وسوختگان بیابان محبت باد به محمد (ص) و آل‌محمد(ص) -

ای عزیز بدان که مهندسان کارگاه تقدیر که چندین صنائع عجیب برلوح صورت وجود تو نگاشتند و این هیکل عجیب ومنظر بدیع ترا از ظلمت‌آباد عـدم بصحرای وجود آوردند که از ظهورآن واقامت امر آن کروبیان فضای سموات بتابش انوارش گریختند وسکان اوطان خاك از هیبت آن‌دم ریختند، پس توجـه بوجود آدم‌زاد امری است مبرم برای عارف-

اگر آن عزیز بقیام ادای حقوق مشغول‌است ، هرکجا که هست‌مقبول است

خواطر طایفه اهل دل ممتع ومحظوظ ـ واگر سرمایه حیات را که مرکب ورود
ل وصال است، وواسطهٔ کسب آمال‌پایدار ، در ظلمات بطالت گذاشته و پرده
ت را بر رهگذر نسیم نفحات ربانی فروگذارده ، دوچار مصیبت شده و بداند که
از تمنای‌قرب وصحبت اهل‌حق، راه تسویل ونفس را پیمودن ، نتیجه حماقت
اوب بود ـ والسلام علی من اتبع الهدی

۳ ـ حضرت برادر دینی بدعا مخصوص است باجابت مقرون باد به‌محمد(ص)
محمد(ص) قال‌النبی‌صلی‌الله‌علیه وسلم : اذا احب‌الله عبداً ابتلاءه، فان صبر
باه وان رضی اصطفاه، اوکماقال، صدق. اندوهگین نباشید ـ حب‌ سرزنجوش هردرم
رم به بزرقطونا ۸ درم وشراب نعناع . ۱ درم وخمیر بنفش هردرم با صددرم‌آب
دنگ سنگین ، خوب بجوشانند وهربامداد شربت آن باز خورد دراین مرض ـ
بود انشاءالله‌تعالی ـ والسلام علی من اتبع الهدی .

ج ـ از باخلی ، بنام شیخ محمد خوارزمی:

منم سرگشته بی سود و ســـودا	چه می‌جنبانی این زنجیر غــوغا
می چرخم بابن وآن سیاره(کذا)	زمـــانی روزگـــارم تیره دارد
انی تابه مه در سینـــــه حـاصل	دلی‌روشن‌ولیکـــن پای‌درگــل

رای شریف وعنصر لطیف آن عزیز که تذکره اکابر و تبصره مفاخر این‌ضعیف
ت ، به تحیات محبانه مخصوص باد .

ای عزیز بدان که مناصب حریم عالی فانی با نعیم درجات جنانی ، مقصد
به امانی ومطمح نظر این همدانی نیست بلکه سرادق جلوه‌های لایزال :

دل‌در خطه کنار قرار یابد ، یا در منبع اسرار انس گیرد یادر مجمع فجار
رنت گیرد ، در دست ما نیست چه‌یریدالعبدامرا ویریدالله امراً، والله غالب علی
ه۱۰ ، ولیکن کوشش و کار در دست ماست ومن لم‌یغتنم محبة الاخیار وحب
شرةالاشرار ولم یأنس بمجالسة الابرار ، عذب بمکائدة اخلاق‌الفجار.

لابل دواعی نسمات حبـــــه	ازعجنی الی تحمل مالا احب

و مجاری نفحات و د، اشکوتنی الی مافیه اکب.

لحظة الجماله جملت المعاتب مشارب - وغمزات النصال سمیز المصائب نازلی.

از عدم تا در وجود آمد تنم سر برآورد از گریبان این غمم

پیش از آن کز خود بیابم آگهی این حکایت کرد باسن همرهی

لطف آن مه سایه‌ای برمن فگند تلخ وشیرینم همه درهم فگند

ای عزیز ، بحق مشغول باش والسلام علی من اتبع الهدی .

۲ - قال الله تعالی: واذا اخذ الله میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننه للناس ولا یکتمونه لخ[۱۱]

ای عزیز ، ارباب قلوب و اهل الله را بآنحضرت عهدی است که کیفیت راه نجات و منافع اطاعت و آفات شقاوت و بی اطاعتی را بر بندگان حق نپوشند وچون ازطالبی ثرطاعت مشاهده کنند، از نصیحت دینی دریغ ندارند، وان استنصر کم فی الدین تعلیکم النصر،[۱۲] واز ارشاد حق بمنکران وظالمان وناا هلان برنمط بصیرت،، ازعواقب هرچه باشد، نیندیشند، چون این قوم را بنور یقین مکشوف است که غرض ازایجاد نوع انسان، ظهور طاعت ومعرفت و محبت خداوند خالق است واینکه نفس اماره وشیطان زمام اختیار مردم را در ربایند ومقاومت بااین قوای ضروری است. نفس مردود وقوای شیطانی، مردم را به تمتعات جسمانی ولذات نفسانی سوق میدهند واکثر مردم جهان در کوره غفلت خیالات فاسد ومرامها وآمال کاذبه زندگانی می گذارند و از قفلهای قساوت و شقاوت ابلیسی که در دلهای ایشان است . خبری ندارندوبراهل حق واجب است که اینگونه افتادگان حضیض طبع وهوی رابرحذر دارند واز لذت بهیمی واعماق ظواهر توجه ایشان را ببواطن خلقت وبه نعیم سرمدی مبذول سازند در قرآن مجید است که یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا وهم عن الاخرة هم غافلون،[۱۳] .

ای عزیز، بسا بدبختان ازلی که بکسب وتحصیل سعادات نعیم ابدی توجه ندارند که ذرهم یاکلوا ویتمتوا ویلهم للامل فسوف یعلمون[۱۴] خبری از آن می دهد

ولی تو در امور ابلاغ حق کوشش کن وباش تـا یوم‌تبلی‌السرائر[۱۵] منکران جامد بانجام خود برسند ولی بکوشش وجود اهل‌الله اگر بعضی‌ها برهند و دولت جاودانی یابند، این را الطاف‌واکرام خداوندی بشمار ونه نتیجه‌مساعی امثال‌ما - وسیعلم الذین ظلموا ای‌منقلب ینقلبون[۱۶].

ای عزیز ، عجیب حال است‌که جهودان عصر بمجاورت وتتبع وصحبت احبار خود مباهات کنند وترسابان‌تردامن ، محبت والفت و خدمت و قربت قسیسان وراهبان‌را غنیمت شمارند وبت‌پرستان برخدمت برهمنان خود تفاخر نمایند ولی وای‌که نردامانی از مسلمانان ، از قربت علمای حق واصلاح احوال خود ، ننگ و عار دارند ولی مسکینان چه کنند ، چـــون ذالک مبلغهم من‌العلم من یهدالله فهوالمهتد و من یضلل فلن‌تجدله ولیامرشداً[۱۷] . ایزد تعالی ریاض صدور طالبان دین‌را از کدورت‌هوی ووساوس اهل زیغ وعمی در حصارعصمت خود مصون ومحفوظ داراد. بمنه وکرمه - والحمدلله رب‌العالمین .

د - بنام سلطان طغان‌شاه

۱ - خدمت سلطانی اصلح‌الله شأنه بدعا مخصوص است، باجابت باد بـه محمد(ص) وآل محمد(ص) . قال‌الله‌تعـالی: انما الحیوةالدنیا لعب ولهو و زینة ونفاخر بیکنم[۱۸]،(الخ)- دراین آیه شریفه باشارات لطیف خداونـــد تعالی تنبیه می‌فرماید بندگان خودرا ، تا عاقـلان مقبول، مرکب همت را به راه سعادت ابدی بتازند ومانند غافلان مغرور، بر سراب دولت نمای دنیا ننازند - می‌فرماید‌که‌بدانید ای بندگان ، بحقیقت زندگانی دنیا بازی است مشغول وعارضی وگذرنده است ،بلکه خوابی است ناپاینده وخیالی است فریبنده‌که بندگان‌حضرت‌صمدیت را از راه سعادت باز می‌دارد و دوستی مال وجاهٔ را بند راه مسافران عالم بقا می‌سازد ونفس امارهٔاهل غفلت را در هاویه حرص وهوی می‌اندازد و مغروران تیه‌جهل را بقدح عنازهرفنا می‌چشاند وازکسب سعادت وتحصیل دولت جاودانی آن جهانی محروم‌می‌گرداند پس فرمود‌که مثال‌نعمت ودولت دنیوی چنانست‌که باران بر زمین می‌بارد وروح

و مجاری نفحات و ده   اشوقنی الی مافیه‌اکب .

لحظة الجماله‌جملت المعاتب‌مشارب ـ وغمزات النصال‌سمیزالمصائب‌نازلی .

از عدم تا در وجود آمد تنم   سر برآورد از گریبان این غمم

پیش‌ازآن کز خود بیابم‌آگهی   این حکایت کرد باسن همرهی

لطف آن‌مه سایه‌ای برمن‌فکند   تلخ وشیرینم‌همه درهم فکند

ای عزیز ، بحق مشغول باش والسلام علی‌من اتبع الهدی .

۲ ـ قال‌الله‌تعالی: واذاخذالله‌میثاق‌الذین اوتوالکتاب لتبیننه‌للناس ولایکتمونه الخ[۱۱]

ای‌عزیز ، ارباب قلوب واهل‌الله‌را بآنحضرت عهدی است که کیفیت راه‌نجات و منافع‌اطاعت و آفات شقاوت و بی‌اطاعتی را بر بندگان حق نپوشند وچون ازطالبی اثرطاعت مشاهده کنند، از نصیحت دینی دریغ ندارند، وان‌استنصرکم فی‌الدین فعلیکم‌النصر،[۱۲] واز ارشاد حق بمنکران وظالمان ونااهلان برنمط بصیرت،،ازعواقب هرچه باشد، نیندیشند، چون این قوم را بنور یقین مکشوف است که غرض‌ازایجاد نوع انسان، ظهور طاعت ومعرفت و محبت خداوند خالق است واینکه نفس‌اماره وشیطان زمام اختیار مردم را در رباید ومقاومت بااین قوای ضروری است. نفس مردود وقوای شیطانی، مردم را به تمتعات جسمانی ولذات نفسانی سوق میدهند واکثر مردم جهان درکوره غفلت خیالات فاسد ومرامها وآمال کاذبه زندگانی می‌گذارند و از قفلهای قساوت و شقاوت ابلیسی که در دلهای ایشان است ، خبری‌ندارندوبراهل‌حق واجب‌است که‌اینگونه افتادگان‌حضیض طبع‌وهوی رابرحذر دارند واز لذت بهیمی واعماق ظواهر توجه ایشان را ببواطن خلقت وبه‌نعیم سرمدی مبذول سازند در قرآن مجید است که یعملون ظاهراً من‌الحیوة‌الدنیا وهم عن الاخرة هم غافلون،[۱۳] .

ای‌عزیز، بسا بدبختان ازلی که بکسب وتحصیل سعادات نعیم ابدی توجه ندارند که ذرهم یاکلوا ویتمتوا ویلهم للامل‌فسوف یعلمون[۱۴] خبری از آن‌می دهد

ولی تو در امور ابلاغ حق کوشش کن وباش تـا یوم‌تبلی‌السرائر[15] منکران جامد بانجام خود برسند ولی بکوشش وجود اهل‌الله اگر بعضی‌ها برهند و دولت جاودانی یابند، این‌را الطاف‌واکرام خداوندی بشمار ونه نتیجه‌مساعی امثال‌ما - وسیعلـم الذین ظلموا ای‌منقلب ینقلبون[16] .

ای عزیز ، عجیب حال است که جهودان عصر بمجاورت وتتبع وصحبت احبار خود مباهات کنند وترسابان‌تردامن ، محبت والفت و خدمت و قربت قسیسان وراهبان‌را عنمت شمارند وبت‌پرستان برخدمت برهمنان خود تفاخر نمایند ولی وای که تردامانی از مسلمانان ، از قربت علمای حق واصلاح احوال خود ، ننگ و عار دارند ولی مسکینان چه کنند ، چـــون ذالک مبلغهم من‌العلم من یهدالله فهوالمهتد و من‌ یضلل فلن‌تجدله ولیامرشداً[17] . ایزد تعالی ریاض صدور طالبان دین‌را از کدورت هوی ووساوس اهل زیغ وعمی در حصارعصمت خود مصون ومحفوظ داراد. بمنه وکرمه - والحمدلله رب‌العالمین .

د - بنام سلطان طغان‌شاه

۱ - خدمت سلطانی اصلح‌الله شأنه بدعا مخصوص است، باجابت باد بـه محمد(ص) وآل محمد(ص). قال‌الله‌تعـالی: انما الحیوةالدنیا لعب ولهو و زینة ونفاخر بینکم[18]،(الخ)- دراین آیه شریفه باشارات لطیف خداونـــد تعالی تنبیه می‌فرماید بندگان خودرا ، تا عاقــلان مقبول، مرکب همت را به راه سعادت ابدی بنازند ومانند غافلان مغرور، بر سراب دولت نمای دنیا ننازند - می‌فرماید که‌بدانید ای بندگان ، بحقیقت زندگانی دنیا بازی است مشغول وعارضی وگذرنده است ،بلکه خوابی است ناپاینده وخیالی است فریبنده که بندگان‌حضرت‌صمدیت را از راه سعادت بازمی‌دارد و دوستی مال وجاه را بند راه مسافران عالم بقا می‌سازد ونفس امارهٔاهل غفلت را در هاویه حرص وهوی می‌اندازد و مغروران تیه‌جهل را بقدح عنازهرفنا می‌چشاند وازکسب سعادت وتحصیل دولت جاودانی آن جهانی محروم‌می‌گرداند پس فرمود که مثال‌نعمت ودولت دنیوی چنانست که باران بر زمین می‌بارد وروح

نامیه این زمین را به گل ورياحين وسبزی می‌نگارد و جمعی از مغروران جاهـل واحمقان غافل بدان فریفته می‌شوند وبتساویل شیطانی پی‌نفس وهوی می‌رونـد وبديدار آن شادی می کنند وبحصول آن‌مباهات‌می‌نمایندودر نخوت وبزرگی‌میافزایند ولی بعد از روزکی چند آن زمین هوس ، بیک حرارتی، زردوخشک‌می‌گردد وبه هبوب عواصف گل وسبزی همه از بیخ برکنده شود و یک سموم صیفی آنهمه را خاك‌می‌گرداند و از طراوت ونزهت آن ، آثاری نمی‌ماند وجاهلان مغرور را برخاك عبرت وحسرت می‌نشاند .

ای‌عزیز ، هرکس را در دنیا مرتبه حکومت وولایت داده‌اند ، وجود او را میان سعادت ابدی وشقاوت سرمدی باز داشته‌اند وملك فانی را محك ومعیار سخت او ساخته ـ اگر باین علائق در ادای حقوق بندگی سعی نماید و اوامر را به تسلیم ورضا انجام دهد ، نعمتهای فانی باعث سعادت ابدی اوگردد و اگر رضای آن‌حضرت از لحاظ هوی نفس بفروشد وآفتاب دولت ابدی را به گل غفلت بپوشاند ، گرفتارنکال سرمدی گردد ـ پس حاکم عادل را باید که از خطر حکومت غافل نباشد و قدر نعمت آنحضرت‌را در حق خود بشناسد ودر اوان فراغت عـدل و احسان را بـه جناب‌قرب حضرت پروردگاری، وسیلتی سازد ودرایام کامرانی‌از روزهای درماندگی بیندیشد ورحمت وشفقت را از حال زیر دستان ضعیف دریغ ندارد وبافسون و افسانه دنیا فریفته نشود و بر مرکب عمر اعتماد نکند و از گرفتاری روز جزا یادآورد واز انجام حال مغروران گذشته عبرت گیرد، والسلام علی من‌اتبع‌الهدی.

۲ ـ خدمت ان عزیز بلوایح نفحات وفواتح تحیات ودعوات مخصوص است. باجابت مقرون‌باد به محمد(ص) وآل‌محمد(ص) .

قال‌الله‌تعالی: ان‌الله یأمربالعدل والاحسان وایتاء ذی‌القربی وینهی‌عن‌الفحشاء والمنکر والبغی یعظکم‌لعلکم‌تذکرون،[۱۹] . ای‌عزیز ، برخواطر وقاد مشرفان خزائن الهی وبرضمائر نقاد تیزبینان اشیاء پوشیده نیست که طبائع و نفوس انسانی دربدایت خلقت وفطرت بواسطه استعدادات وقابلیات فیضان انوار تجلیات جمالی وجلالـی

متفاوت افتاده است وبدین سبب مطالب ومقاصد و اغراض خلائق مختلف گشته وبتباین آراء واهواء وافعال واقوال‌مردم‌ظاهر شده و صفات رویه واخلاق خبیثه‌چون ظلم وحسد وبغی وحقد وبخل در جبلت بعضی ازآدمیان، زیاد مرکوزگشته ، ولی نفحات رحمانی بر انفاس بعضی‌ها غالب مانـده است . پس کمال حکمت ذات ـ متعالیه عزشأنه، اقتضای ان کرد که در میان خلائق متبائن، ملکی عادل ومصلحی فاضل باشد تا اعمال‌بنی‌آدم و احکام اهل عالم را بر نضج صواب مسلوك دارد وبواسطه قوت فصل خطاب وتنبیه، ایشان‌را برقواعد شرع وتسویه نگاهدارد ، و بزواجر سیاست حکمی، تعدی اقویا را از ضعفاء ومظلومان کوتاه سازد تا نظام کار برقرار ماند و در حدود اسلام خصوصاً ، خلل ظلم وبدعت راه نیابد وطبیعت بهایـم وانعام در میان عالم ظاهر گردد.

جون ابن مقدمات معمولی‌نگاشته شد ، بدان که حضرت عزت‌حل وعلاآن عزیز را باختبارات زیاد برگزیده وبانفاذ احکام وتهیه امور بندگان خود مأمور کرده تا کارها را برای مصالح مردم انجام بدهی ومیزان مستقیم عقل‌وشرع را که‌برالسنه انبیاء(ع) وعلماء فرستاده شد ، بکار بندی وبرصراط راست روی وبـــادای حقوق بندگان قیام‌نمایی و از روزی که حا کم ومحکوم از سطوت قهر خداوندی مدهوش باشند ، بخاطر داری وبرای مجمع، یوم‌تبلی السرائر ، زاد راه جمع‌آوری. ای‌عزیز غافل آنکه از فضیحت یوم لاینفع مال ولابنون ،[20] بیندیشید ، بر رعیت ضعیف رحم کندتااز طرف‌خداوندخود در موقف‌رحم باشد ـ باستغصارعیال‌الله ، قهر حضرت جباری را دعوت ندهد ونعمت قوت وغنا را باعث سعادت ابدی‌سازد نه‌وجه‌خسارت وحرمان، اگر کارها را نیکو انجام دادی ، روز قیامت در زمره سالکان مسالك عالی محشور می‌شوی و اگر خلاف کردی ، از نکال‌وبال سرمدی تشویر خوری ـ ایـزد تعالی منبع ارادت آن عزیز رااز ظلمات هوی ووساوس وضلال اهل زیغ واهواء در پناه عصمت خود مصون ومحفوظ دارد . بمنه‌وکرمه. ان ربی‌قریب مجیب،[21] والحمدلله رب‌العالمین.

ه - بنام شیخ محمد بهراشاه‌بن‌سلطان‌خان.

تا مهندسان کارگاه تقدیر ، صوروالوان بر صفحات الواح وجود می‌نگارند وخازنان خزانهٔ بارگاه علیم قدیر ، باران فیض هدایت بر ریاض قلوب مخلصان عنایت از سحاب جود می‌بارند ، برکات آثار نفحات ربانی، نصیب روزگارآن‌عزیز باد .

ای عزیز ، بدان که ایزدتعالی ، نوع انسان‌را به سفری بی‌نهایت وراهی خطرناك بیغایت تعیین کرده است و بیشتر خلق از خطرهای ایـن سفر و مهالك این راه بیخبرند و از استعداد این راه بی‌پایان وتحصیل اسباب نجات از منازل‌این سفر غافل، واین سفر را منازل بسیار است ، اما از روی‌اجمال شش منزل است که آن اصول مراتب ومنازل مسافران عالم بقاست :

نخست‌منزل صلب پدر است ، دوم رحم مادر، سوم فضای عالم فانی ، چهارم لحد ، پنجم میدان عرصات وششم بهشت یا دوزخ که هر دو دارا بداست ونعیم وآلام این دو منزل را نهایت نیست : خالدین فیها مادامت‌السموات والارض،[22] در منزل نخست ودوم آدمی کمال نیافته است وکمال نشأة وی در منزل سوم‌ظاهر میگردد که در آن تقدیر وجود انسانی را در منزل دنیوی برمحك امتحان، ولنبلونکم حتی‌نعلم المجاهدین منکم[23]، می‌زنند واکتساب سعادت ابدی دراین منزل که آن‌را دنیا می‌خوانی ، می‌توان کرد - دنیا رباطی است که برسر بادیهٔ قیامت‌نهاده‌اند وترا دراین رباط بعد ازکمال نشأه روزی چند مهلت داده تا ازاین رباط ، زاد راه بادیهٔ قیامت برداری و دراین ایام مهلت ، نعمت ظاهر وباطن برتو ریخته وکتب خودرا بر السنه‌انبیاءورسل‌علیهم‌السلام فرستاده وحجتهای‌الهی‌برتومحکم کرده‌اند. برتو بیان کیفیت اکتساب سعادت وشقاوت نموده و از نعیم درجات وشدت عقوبات ترا آگاه‌ومخبر گردانیده‌اندتا اگر خواهی، این‌نعمت حقیرفانی‌را مفتاح ابواب‌سعادت ابدی و شبکه‌صیدلذات وراحات‌نعیم‌سرمدی گردانی و اگر خواهی که‌موجب سلاسل و اغلال عذاب آن جهان و موصل آتش تشویر و تأسف وحسرت جاودانی باشی ،

برآن راه بیفتی :

بادشاهی ذوق معنی بردن‌است	نی‌بزور وظلم دنیا خوردن است
گرچه کرسی سرفرازی بایدت	ترك ملك وبی نیازی بایدت
فی‌المثل گرصد جهان‌است آن تو	آنچه بفرستی ، همانست آن تو
گر درین ره بنده گر آزاده‌ای	می نه‌بینی ، آنچه نفرستاده‌ای
چون تو در دنیا نکردی کار ساز	در قیامت چون شوی از اهل راز

ای عزیز ، اقسام‌وانواع طاعات که موصل بنده است باصل سعادات اخروی بسیار است ، اما مجموع آن به دو اصل بازگردد که عبارت ازآن تعظیم لامرالله، وشفقة علی خلق‌الله‌است و استکمال این دو صفات ، دو جناح مؤمن خواهد بود ، در روزی که، لاینفع مال ولابنون، و او بواسطه جناح مذکور از عقبی صراط‌بآسانی بگذرد واز عذاب جاودان، خلاصی یابد ـ نوع نخست ازاین دوگانه ، امتثال‌فرمان الهی است ونوع دوم ملازمت ذروه احسان است که مفتاح سعادت نامتناهی‌است نخست مثال عبادات بدنی است از حقوق عامه مانند نماز وروزه وتلاوت‌قرآن‌مجید وامرمعروف ونهی‌منکر وامثال‌آن ، ودوم طاعات‌است متعلق به خلق مانند زکوة وصدقه وعمارت پلها ورباط واعانت ضعفاء ومساکین‌وایتام واعانت ملهوف ونصرت مظلوم‌وغیر آنها ـ افضل عبادات نوع اول ، نماز است ولی‌قیام بادای حقیقت‌حقوق نماز، جز از ارباب قلوب متصور نمی‌شود الا ادای فرائض نماز ، زیرا نماز مناجات است باحضرت صمدیت ومناجات مخاطبه‌بود ومخاطبه‌بامعروف‌مطلق،ازعارف کامل ومحقق برآید ـ قیام‌وقرأت‌ورکوع وسجود وقعده وتکبیروتسلیم‌وغیر آن ، ارکان ظاهر نماز است، واین‌صورت را روحی و این ظاهر را سری ومعنی باید تا حقیقت مطلوب نماز وفوائد آن دست دهد .

ای عزیز ، نماز قداحه‌نار عنایت است که مشعله انوار هدایت در دل مخصوصان ازلی‌می‌فروزد و والصلوة نورقلب‌المؤمن ، آمده ، تا مصلی محقق بواسطه اشعه ضیاء آن معنی ، انعکاس انوار جبروتی را در مرأة ملکوتی مشاهده می کند

رقوم آیـات اسرار را سنریهم آیاتنا فی‌الافاق و فی‌انفسهم[٢٤] ، از صفحات اوراق کائنات می‌خواند ، تا آنگاه که سوابق سرادقات وادی کرم استقبال حال وی کند ، کون صغری و کبری را با شواهد ودلایل درکتم عـدم انـدازد، و خاشاك وجود عینات وهمی‌را بآتش‌فنا بسوزد، و بی‌زحمت اثقال وحدوث براق‌همت وجودرا در ضای ساحات عالم جبروت براند ، ودر انوار سبحات جمال وجلال معبود ، ازروئت للمات مطالعه تکالیف رسوم عبادات عابد ، فانی گردد ـ این چنین نمازگزار که نیدی کی برابر بود باغـافلی که درظلمات هواوهوس‌نفسانی‌وکدورت وساوس یطانی، سربرزمین نهد وبرمی‌دارد و از سر رسم قیـامی‌ورکوعی کند وفاتحه بغفلت بخواند؟ ـ ای عزیز در فاتحـه آیتی است که ایاك نعبد و ایاك نستعین ، یعنی ما نورا می‌پرستیم ویاری از تو می‌خواهیم ـ چون تو هوی ونفس‌را می‌پرستی و بندگی رمان شیطان ببری یادرکارها مدد ویاری تنها از لشگر بخواهی ومال از خزانـه یطلبی وبخدا توجه نداری، پس پرستش ویاری خواستن خدا کجا مانده؟ ـ اگـر آنطور باشد ، خواندن این آیت کار دروغ است که در شرع اسلامی سخت حرام است ، خاصه دروغ برحق که و من‌اظلم ممن افتری علی‌الله کذبا بیـان آن‌کار حرام است ـ پس‌باید که قول را به عمل یکی سازی ـ ازابن مقدمات بیداست که عامهٔ خلق از حقیقت نماز بی‌خبرنـد و جز ادای رسم ، از آن بهره‌ای نگیرند الاـ ماشاءالله ـ پس ای عزیز ، تواگر حقائق واسرار نمازرا می‌خواهی که روشن‌تربه‌بینی به سخنان مختصر زیرگوش‌دار .

قیام بادای حقوق نماز از قومی درست برآید که چون مقصدمقـام عبودیت کنند، نقوش وجود کائنات را از لوح ضمیر خود محو کنند، وبآب ترك ماسوی‌الله، دستها بشویند وبشراب توجـه وذکر مضمضمه کنند وبروایح نسیم نفحات ربانـی استنشاق کنند ورذایل اخلاق بشریت را باستنشارطرح کنند وبآب حیات حیاروی بشویند و بزلال توکل ، غسل مرافق کنند و از ینبوع ذلت و افتقار ، مسح‌سر کنند وبآب استقامت پای بشویند و دراستقبال به کعبه، روی دل‌را بکعبهٔ حقیقی‌آرندودر تحریم وساوس تجدید مخاطبات روحانی نمایند ودر نیت ذرات هستی موجودات را

دراشعهٔ آفتاب کبریا محو بینند ودر رفع یدین وتکبیر تعلقات اوهام فاسده تصورات وخاطرات باطله را برپشت اندازند و در سبحنک اللهم وبحمدك (الخ) باجناح تنزیه در فضای بیدای عالم تقدیس طیران کنند و در تعوذ ، پناه بحصار عصمت خاطر کائنات گیرند. پس درالحمدلله ، بدایت صبح عاشقان از مشرق عنایت طلوع کند، وسریان افضال و انعام حضرت نامتناهی در مظاهر مراتب علویات وسفلیات مشاهده افتد و در الرحمن الرحیم ، دریای رأفت ورحمت بیکران بینند که در جداول ایمان وجود روان گشته، وسفینهٔ وجود این طائفهٔ و تلاطم امواج اسرار بحراحدیت غرق گردد. آنگاه بحر ابد با بحر ابدآمیزد و حقیقت مالك یوم الدین ، آشکارا شود . پس سیاحان قضا ، آن غرق شدگان دریای وحدت را بکمند تقدیر بساحل تکلیف کشند ـ پس کمر عبودیت را برمیان جان بندند ، وایاك نعبد ، گفته آید. پس مشرفان عالم اسباب ، عظم اثقال امانت تکلیف را بر نظر آن سوختگان بادیهٔ فراق عرضه دهند ـ آنگاه زبان حال ، باستمداد عنایت حضرت لایزال ، ایاك نستعین ، سرایدن گیرد ، و چون روح بزرگوار را که عنقای فضای ساحات لاهوت است ، از قعر چاه طبیعت نظر برمراتب ودرجات سالکان حضرت ذوالجلال افتد که به معراج ترقی عروج می کنند ، خواطف طمع فضل وی را در رباید و اهدنا الصراط المستقیم، ناطق وقت شود ـ پس از ندیمان مجلس انس که درعالم ارواح ، شراب خطاب، الست باهم می خوردند یادآرند ، صراط الذین انعمت علیهم بگویند. آنگاه مردودان بیچاره و مهجوران مطرود و سرگشتگان مثبور را بینند برکنار بساط قبول ، مخذول مانده و در ظلمت تیه غفلت گم گشته ، پس با ، غیرالمغضوب علیهم ولاالضالین ، از احوال ایشان پناه می جویند[٢٥] .

ای عزیز، نمی دانم از ثناء وفاتحهٔ نماز ذکر گردیده ، چیزی درك کرده ای یا خیر ـ اگر تورا در عمری یك بار چنین فاتحه ای دست داد، گوی دولت از میدان مسابقت مبارزان صفوف ولایت برده ای والاعباداتی بی روح چه فائده دارد؟ :

لیك این صفت رهر وان چالاك است

تو نازنین جهانی ، کجا توانی کرد

نه‌دست وپای‌امل را فرونوانی بست

نه رنگ‌وبوی جهان‌را رهاتوانی کرد

اگر بآب ریاضت برآوری غسلی

همه کدورت دل را صفا توانی کرد

زمنزل هواست‌ار دوگام پیش نهی

نزول درحرم کبریا توانی کرد

ای عزیز، چون دانستی که قیام بادای این نوع طاعات از تو وامثال تو متصور نمی‌شود، بادای فرض بپرداز ونوع دوم طاعت را غنیمت دان که اسباب انجام. دادن‌آن‌هم تورا مهیا گردانیده‌اندواین شفقت واحسان‌است در حق‌بندگان خدا این امر را محقق‌دان که راههای خلایق بحضرت عزت بسیار است وهر کسی ازآن راهها که مناسب حال اوست، به‌آنحضرت بسهولت می‌تواند رسید راهها که حاکم وپادشاه بوسیله‌آن بسهولت بدان حضرت نفرب تواند کرد، راه عدل واحسان است، ونخست پرسش از مردم در روز قیامت دربارهٔ نماز بود و از پادشاه وحاکم، سؤال کنند از عدل واحسان به خلق.

ای عزیز، هر احسانی که از دست وزبان تو به بندگان حق می‌رسد، گنجی است ازگنجهای‌عقبی که‌قابل زوال وفنانیست - امروز که قدرت داری، ازگنجهای باقی چندانکه توانی بنه تا روز درماندگی ترا بکارآید ودستگیری کند - کار دنیا از این سهل‌تر است که مردم گمان دارند، ولی کارآخرت ازآن حد که مردم تصور کرده‌اند، صعب‌تر است - در اخبار وارد است که روز قیامت، موقعی است که از هیبت آن آسمانها شکافته شوند ، کوهها چون ابر در هواروان شوند ، فرشتگان آسمان برزمین‌آیند وصف زنند وخلق را در میان خودگیرند -آنگاه آفتاب را در فاصله یک میل نزدیک خلایق‌آرند ومردم از تشنگی وگرما، غرق عرق شوند آنموقع دوزخ را حاضرگردانند که از غضب پروردگار،آتش ریختن گرد و دود زبانهٔ‌آن، خلق را احاطه کند - حضرت جباری بصفت قهاری متجلی میشود -آنگاه

انبیاء ورسل (ع) هم در حالی دیده میشوند که حضرت ابراهیم صلوات‌الله‌علیه، جگرگوشه خود، حضرت اسماعیل (ع) را فراموش کند - چون احوال پیغامبران چنان باشد، احوال خلائق را قیاس بکن- آنگاه‌حال‌حاکم‌از همه‌خوب‌تر باشد، چون مردم را از اعمال واحوال خود ایشان‌بپرسند وپادشاه وحاکم را از احوال‌جهانیان ورعایا -

اگر نو از حضرت لایزال در روز فیامت توقع عفو وغفران داری، در این فرصت هر چه که امکان دارد، به عدل واحسان به مردم توجه کن - این نعمت نیکی‌نرا موقعی دست دهد که پیران رعایا را مانند فرزند عزیز باشی، جوانان را برادر نمایی وطفلان را پدر، مظلومان را ناصر وظالمان را قاطع باشی، فاجران را ناصح شوی، تایبان را ناصح و مطیعان را معین - در قول صادق، در عهد واثـق بر نعمت شاکر وبرمحنت صابر، در عمل مخلص ولی متواضع، در جوانی پارسا و خداسناس، باش - بادشاه، وکیل وامین خزانه حق است - برتو باد که خزانهٔ حق را بهوی وهوس وتسویل شیطانی خرج نکنی -آنچه گیری به حق‌گیری وبه احتیاج، وحق مستحق را بدو برسانی تا در روز عذاب درفضیحت اکبر در نمانی.

ای عزیز، بر تو باد که امور مسلمانان ورعایای عامه را برای حظ نفس خود نفقد نکنی‌بلکه برای‌بهبودآنان - امری که‌برتو واجب گردانیده‌اند ، اول خود انجام بده وتعلیم دیگران بکن - با ضعیفان با مدارا سخن گوی، رعایا را امـــر معروف کن وبرای اشاعه امور دین، کسان خود را مأمور ناحیات ولایت‌ساز تـــا فرزندان مردم را تسلیم کنند در اقامت دین وامور اسلام - بدین طریق ظلمت بی دین وبی‌عملی وبدعت دورگردد - زنهار امور اقامت دین را سهل نگیری وبدانی که امری را که سهل بگیری، ثمره‌ای ندهد - سرعت نفوذ احکام موقوف بحکم سیاست است وترا اسباب‌آن‌مهیا ساخته‌اند - پس‌در انفاذ امور دین، صولت غیرت را با حـکم قرین گردانی تا منبع بظهور حق گردد وشخصی که از اطاعت اباکند او را سیاست بلیغ کنی وبواسطه قرابت ودوستی وبزرگی کسی، مداهنه نکنی وهر

که چنین کند، اهـل فجور را سیاست وی باعث ترس از نکال نباشد، ودیـ
عبرت نگیرند. اگر عزیز کسی را از بهر حق تعزیر کند و در دل از وی عنـ
دشمنی دارد، در تعذیب وی انتقام خود را شامل ننماید وطاعت حق را با هـ
نفس نیامیزد، واگر در فرمودن تعزیز، قولی وفعلی خلاف حق صادر شود ،
آن طاعتی واحسانی انجام بدهد که ماحی زلت باشد ـ هرروز باید کاری کنـ
کارهای نیکی واحسان که غیرحق را برآن اطلاعی نباشد واین وسیلت خوشنـ
حضرت لایزال باشد ـ نیت خیر واعمال نیک پنهانی، نفس را استصلاح کنـ
نخوت را بزدابد ـ همچنانکه در حرم خود توقع عصمت وصلاح داری ، عصمـ
صلاح حرمهای جمله مسلمانان را نیز توقع دار وبآنان کمک کن که کسی درمـ
اقتدارتو، جرأت خیانت ونظر بد نداشته باشد وعمل تو ، زیاد از قول تو، درمـ
اثر خواهد گذاشت ـ ای عزیز، حرام مخور وحرام مکن ـ ضعیفان را محروم مکنـ
که بحقیقت خود را محروم خواهی گردانید ـ یقین دان که بعدهر مراد، نامر
خواهد بود ودر عقب هر فراخی تشنگی ومحنتی ـ پس نعمت هرچه که زیادـ
اسراف نکن وبقدر حاجت کفاف نمای ـ در نعمت وآسایش، از حال محنت زد
بیندیش ـ در فراخی از محتاجان یادآر و بایشان یاری کن تا مکافات یابی ـ

ای عزیز، کرامت هربنده بحق از روی کرامت تقوی است ـ هرکه صا
تقوی زیاد است، نزد خدا همان اندازه گرامی است ـ اگر در ولایت تو یک
هم گرسنه یا برهنه یا ستم رسیده باشد، وتو از حال وی بی خبر وبرای بهبود
چاره گر نباشی، از مراتب اهل تقوی نصیبی نبری ـ ای عزیز، خرج مال با
دخل است ـ هر طور که باشد، باندازه خرج نمای، ولی فکر کن که در کاری
نکنی که موجب روسیاهی دنیا ورسوایی عقبی گردد. مال را اگر از طریق ـ
بدست خواهی آورد، بکارهای پسندیده خرج می شود ونیکنامی آرد، ومال حرا
کارهای حرام رود ـ طوری کن اگر با یکی نیکی وشفقت کنی، با دیگری بد
بی مروتی نکنی که آن به هدر رود، وبا کسی که نیکی کردی، دوباره باوی
کرده، آن نکویی را خراب مساز ـ

حضرت پیغامبر صلوات‌الله‌علیه فرمود: هرکرا برای بهشت‌آفریدند، دل‌وی را محک نیکویی ساختند، اسباب تحصیل‌آن برای‌وی‌آسان کردند واطاعت حق ر در دل وی شیرین گردانیدند وهرکرا برای‌آتش‌آفریدند، دل‌وی‌را از سعادت‌محرو ساختند واسباب اطاعت حق برای وی مشکل گردانیدند، وکار معصیت را بروی آسان وشیرین نمودند - پس‌از سر انصاف در اعمال وافعال خود تأمل کن که به کدام یک گروه تعلق داری، تا اگر دوچار خرابی‌ها باشی، در ازاله‌آنها بکوشی واز خداوند اسعانت جویی - ای عزیز، هرچه پیش‌آید، برآن شاکر باش که‌شکر باعث زیاد شدن راحت ونعمت است، واگر به پیش‌آمده شاکر نشوی، برآن راضی باش که رضا موجب جمعیت وفراغت است، واگر راضی نتوانی شد، هرچه پیشر آید برآن صابر باش که صبر مفتاح فرج وگشایش‌آمد واز این فروتر مقامی برای مؤمنان بخدا، نیست - عافنا‌الله تعالی مامضی من‌خطایات وخلصنا من شرورالنفس والمکائدالشیطان واخرجنا من‌تیة‌الحیرة‌والظلمات الاعمال -الحمدلله رب اللعالمین والسلام علی‌من اتبع الهدی.

و. بنام سلطان غیاث‌الدین.

۱ - قال‌الله تعالی: المنافقین والمنافقات بعضهم اولیاء بعض یأمرون‌بالمنکر ونیهون عن‌المعروف[۲۶]، حضرت صمدیت عزشأنه می‌فرماید که‌منافقان‌همه دوستان وهواخواهان یکدیگر باشند وصفت ایشان‌آن است که پیوسته فتنه‌انگیزند وبااهل حق نیامیزند وبمکر وحیلهٔ بندگان ما را درکارهای ناشایسته اندازند، و دربار اهل بیت رسول (ص) حضرت حق‌فرموده‌است : انمایریدالله‌لیذهب عنکم‌الرجس اهل‌البیت ویطهرکم تطهیرا[۲۷]، میفرماید که بدرستی ای اهل بیت و فرزندان رسول (ص)، وبرگزیدگان حضرت، می‌خواهیم که بواسطه بلاهای دنیوی وظلم ظالمان وکید فاجران، شما را ازگناهان پاك نگاهداریم وذهب وجودتان را د بوتهٔ محنت جفای منافقان صاف سازیم تا صفای باطن گروه شما، مستعد قبول‌فیض عنایت الهی می‌گردد - حضرت رسول (ص) فرموده است : من مات علی بغض

ال محمد (ص) جاء یوم‌القیمة ومکتوب بین عینیه‌ایس من‌رحمة‌الله ، یعنی هر کہ بر دشمنی یکی از اولادمن بمیرد، چون روز قیامت حاضر می‌شود برپیشانی‌اونوشته باشند که این کس از رحمت خدای متعال نومید است پس چنین کار منافقان‌است که باهل بیت رسول (ص) عداوت دیرینه دارند ـ

این ضعیف هرچند سعی کرد که پیش‌از اینکه اهل این دیار کسب‌شقاوت کنند، برود ولی‌آن عزیز مانع شد اگر چه ارادهٔحق چنان بود که، والله غالب علی امره ـآن عزیز، بر این شرط این ضعیف را پایبند اقامت می‌نمود که‌آنچه امر معروف است انجام دهم وآنچه حق است بروی ودیگران عرضه کنم وگفته بود که هرکه فرمان شرع راگردن نهند، با شمشیر وقوت دست وی را سیاست کنند ودر شهر وبازار بدین‌معنی منادی‌هم کرده بودند ـ این ضعیف نظر بر اعتماد قول آن عزیز، بجهت رضای حضرت باری وحصول نیکنامی‌آن عزیز، در اجرای حق و توصیه نیکی سخت کوشید ـ ولی امروز جمعی از جاهلان مفتن که احوال وافعال ایشان معلوم همه است ، بابی‌شرمی بمکابره ومنازعه اجتماع کرده‌اند ـ این عمل چگونه جرأت ایشان باشد اگر از اجابت اجازه آن عزیز نقویت نشده باشد ـ

اگر خاطرآن عزیز می‌خواهد که اهل این دیار باین ضعیف‌آن کنند که یزید کرده بود با جدم حضرت حسین رضی‌الله عنه ، سهل است که ما آن جفاها را تحمل کنیم وسعادت خود بدانیم ـ سنت الهی چنان رفته است که هرکه حق گوید ودر اظهار حق کوشد، بسیاری از خلق‌دشمن‌او گردندولی، والله‌المستعان.[۸]
حضرت رسول (ص) ضمن بی‌احترامی علمای زمانی مثل ما فرموده است کـه : سیأتی علی‌الناس زمان یکون جیفة حماراحب الیهم من مؤمن یأمرهم بالمعروف وینهم عن‌المنکر ـ یعنی زمانی فراخواهد رسید که درآن جیفه لاشه مردار را مرده دوستر دارند از مؤمنی که ایشان را بکارهای‌خیر فرماید وازکارهای بد بازدارد این ضعیف این معنی را بسیار تجربه نموده واز این رهگذر رنجهای زیاد کشید ولی بآنحضرت عهدی است واثق که اگر جمله زمین‌آتش بگیرد وازآسمان شمشیر

ها بیارد،آنچه را که حق است نپوشد وجهت مصلحت فانی، دین را بدنیا نفروشد حالاآن عزید داند ویکارش باشد ـ والسلام علی من اتبع الهدی ـ

۲ ـ تلاطم امواج ابحار تقدیر ترا از پا دراندازد ولیکن کشتی عنایت نجات ده باری، هنوز باستقبال رهایی تومی‌رود که نوشتهٔ حق را بخوانی ودراحوال خود اصلاح کنی ـ قال‌الله تعالی: ومن‌الناس من یعجبک قوله فی‌الحیواة‌الدنیا ویشهدالله علی مافی قلبه وهوالدالخصام[۲۹] ـ در این‌آیه شریفه خداوند صنعت منافقان را بیان می‌کند واز حال پوشیدهٔ کفر ایشان حکایت‌می‌فرماید که‌ای محمد (ص) گروهی از مردمان هستند که اقوال ایشان خوش بنظر می‌آید، ولی خداوند از اعمال زشت‌آنان گواهی می‌دهد که قلوب‌خود راکه محل انوار توحید ومعارف اسرار بارگاه جناب جلالی است، مزبله نجاست خصومت وخباثات حقد وعداوت وکبر وعجب وحسد وریا ساخته‌اند واگر چه اینگونه شخص بزبان، اظهار ایمان با سلام می‌کند، بحقیقت دروغ می‌گوید، ودرآیه می‌فرماید: واذا قیل‌له‌اتق‌الله اخذته‌العزة بالاثم‌فحسبه‌جهنم ولبئس مهاد[۳۰] یعنی‌چون‌شخص‌منافق رابپرییز کاری نصحت شود ، او به کبر و بزرگی خود فکر کند و اندرز راگوش نمی‌نهد پس جای چنین شخص جهنم است که محلی است زشت ـ پس ببین که علامت منافق به مسلمان‌بودن خود، نخوت کردن است واو سرنیاز فرود نمی‌آرد اگر چه باین کلید در دولتخانه حضرت صمدیت را باید گشودن ولی فرعون کبر منافق گریبان وی بگیرد تا بوادی نیاز درنیاید وسگ غضب وخصومت خوبی،آن‌بیچاره را ازآن دولت ازلی، محروم دارد ـ شعر:

نفس سگ راگر چنین فرمان‌بری ـ
نیست ممکن‌تا زدستش جان بری
بنده دارد همچو تو این سگ‌بسی
بندگی سگ کند چون تو کسی

یمان می‌گرداند، اما با رابطه‌جهد و کوشش وشفقت ونصیحت مرشد وانجام‌اعمال ین کار احتیاج دارد که، والذین جاهد وافینا نهد ینهم سبلنا ومن یؤمن بـالله یهد قلبه.[۳۳]

ای عزیز، خود را بحالی مبتلا کردی که‌آسمانیان‌برحال تو نوحه کـردندو زمینیان بر فعل تو افسوس داشتند وجمیع اهل بدعت وضلالت را شاد گردانیدی وهمگی اهل‌الله وارباب قلوب را محزون ومخذول کردی وحضرت صمدیت را با جمیع انبیاء (ع) وملائک خصم خود ساختی - هرچند از ان حضرت در مکرمت واعطاء بتو افزودند، تو در کفران نعمت افزودی - گویی تهدید توقیع‌حضرت باری را نشنیده‌ای که : فلمانسوا ما ذکروا به فتحنا علیهم ابواب کل شیء حتی اذا فرحوا بمااوتوا اخذ ناهم‌بغتة فاذا هم‌مبلسون[۳۴] نمی‌دانم‌دریای غضب‌الهی‌را بـه چه جرأت استقبال می‌کنی وتلاطم امواج عذاب را بکدام قوت بینی می‌روی و موقع فزع اکبر را چه حجت مهیا کرده‌ای. ای عزیز در این مدت در اکثر بقاع شریف، خاطر بحال تو مصروف بود، اگر از طرف خود هم سعی‌می‌کردی، باجابت مقرون گشتی، ولکن‌العبد یرید امراً ویریدالله امراً، والله غالب علی‌امره و اشارت ربانی لیس علیک هداهم ولکن‌الله یهـدی من یشاء[۳۵] بدین معنی است - مشیت باری بر همه اعمال اولی است لعل‌الله یحدث بعد ذلک امراً.

ای عزیز، طالبان این درگاه را برای اصابت به‌انابت گاهی، مبتلای معاصی می‌سازند تا بدان واسطه از ورطهٔ عجب برهند وخطاپذیری خود بشناسد ودوباره دامن بر در عفو خواهی بگسترانند. بدین وسیله سرهای نفوس اماره بخجالـت کوفته گردد وسوابق کرم‌آنحضرت، اعتذار و ندامت واقعی‌آنـان را به‌محل قربت رضا می‌رساند - شعر :

هر نفس سرمایهٔ عمری وتو زان بیخبر

بروجودوبرکارخودمینگری‌بیحساب(کذا)

در شراب و شاهد دنیا گرفتار آمدی

باش تا زین جای خالی، پای آری در رکاب

آخر ای شهوت‌پرست بیخبر گر عاقلی

یکدم لذت کجا ارزد بصد سال عذاب

توشهٔ این ره بساز آخر که مردان جهان

درچنین راهی فروماندند چو خراندر خلاب

غرهٔ دنیا مباش وپشت بر عقبی مکن

تا چوروی اندر لحدآری، نمانی در عقاب

از هوای نفس شوم اندر حجاب افتاده‌ای

چون هوای نفس نوبنشست، برخیزد حجاب

ای عزیز، دیده انصاف بگشای ودوست را از دشمن بشناس - عقل خود را محکوم غولان ودیوان مساز ونفس ضعیف وجسم لطیف را با نسیم ابددر پرواز ار وباتش غضب گرفتار مکن وبقیت فرصت را غنیمت شمر بر مرکب عمر اعتماد مکن وبه افسوس وافسانه دنیای تکدرآمیز فانی فریفته مشو واز تسویلات خود را جدا کرده از حرمان ابدی رهیده باش - ای عزیز از ساعت آمدنی صعب بیندیش واز فضیحت ورسوایی روز حساب یاد کن و کار روز درماندگی ساخته باش و از دیگران عبرت گیر تا حال ترا برای دیگران عبرت نسازند. والسلام علی من اتبع الهدی.

ز - بنام ملک شرف الدین خضرشاه

الحمدلله حق حمده والصلواة علی خیرخلقه محمدواله وصحبه - قال الله تعالی: للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم واموالهم یبتغون فضلا من الله ورضواناً وینصرون الله ورسوله اولئک هم الصادقون،[36] و قال جل جلاله : الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم ولا یحزنون،[37] - فی الاخبار ان موسی علیه السلام سأل ، الهی من احب الیک من خلقک؟ - قال: الفقیرالی - وقال رسول الله صلی الله علیه وسلم : احب

باد الی الله تعالی الفقیر القانع والراضی برضاءالله - وقال علیه الصلوات والحیات :
بر کم بملوك اهل الجنة ؟ قالوا بلی یارسول الله - قال صلی الله علیه وسلم : کل ضعیف
عف ذوالقلب والبر (او کماقال) وقال علیه السلام : ان للفقراء دولة - قالوا
هم یارسول الله ؟ قال : اذا کان یوم القیامة قیل لهم انظروا من اطعمکم کثیرة
م شربا اخذون بالایدیهم ودخلوا فی الجنة (او کمال قال صدق علیه السلام) .

چون خلاصه اهم عالم بعد از انبیاء علیهم السلام، اعیان اولیاءاند که ریاض
، ایشان، مظهر انوار الهی وسینه های ایشان محبط اسرار نامتنهاهی است :
ای که در راه طلب نفس اماره را در بوته ریاضت بگداختند وجمال روح قدسی
کدورات هوی بمقصد ترك لذات پاك ساختند و استغراق در تجلی جمال محبوب
ت الطاف مطلوب را شعار ودثار خود ساختند وسرمایه عمر عزیز را بر درگاه
کبریای کریم در باختند تا چون آفتاب ولایت از مشرق عنایت طلوع کرد
ج اسرار اعلی گذر نمودند ومصداق رجال یحبون ان یتطهرون - والله یحب
هرین،[38] گشتند - چون مراد اعلی حضرت قدوسی از نشر بساط کون ومکان
رد جناب خلاقی از ابراز و ایجاد افراد مراتب عالم امکان، ظهور این فریق
ه منظوران نظر عنایت ومخصوصان جذبات بدایت اند، لاجرم دستور ، واصبر
یدعون ربهم بالغداة والعشی الخ،[39] صادر گردید وصحبت این گروه واجب
. - پس بر متابعت سنت الهی متعطشان این میدان ومستقبان این راه بی پایان
ودزلال حیاض معارف ربانی دلالت کردن وتشنگان بادیه طلب رااز مصانع
الهی بنادیب فیض گرفتن و نصرت کردن ، از مهمات امور ومقامات ارباب
ست - ولی چون شاهبازان عالم وحدت از لوث صحبت سگ سیرتان جیفه دنیا ،
همت در کشیدند و از ننگ رعونت تردامنان مغرور وخودپرستان مثبور درقله
یرت متواری گشتند ، سخنان جاهلان خسیس در جهان منتشر شد واین
جای آنان را درگرفتند وشومی فضائح وقبائح اعمال واقوال این گونه تیره روزگاران
اید مسلمانان اثر کرد وبسیاری از مردم عامه از مناهج احکام دین وشریعت

دورافتاده‌اند . مردم مألوفات حسی ولذات نفسی را مقصد حقیقی تصوری کردند ونفس وهوی‌وخواهش دنیارا قبله‌خود ساختند وطامات‌وترهات‌بی‌معنی‌را که نتیجه القای شیطان است واز تسویلات نفس، معرفت خواندند واقوال کفره‌وزندقه رافقر نام کردند . ولی گروهی از طالبان صادق وراغبان موافق که بتأیید عنایت ربانی دامن همت ایشان ازگرد ولوث صحبت گروه مزبور پاك‌است، بتوفیق ربانی دراحقاق حق وسبی جاده مستقیم وتزکیه وتنزیه کارمیکنند ، ویکی از طالبان صادق ، ملك شرف‌الدین خضرشاه از این ضعیف‌التماس اندرزی ووصیتی کرد متضمن آداب وسیر اهل شمال ومتبرك بذکرخرقه‌نسبت ارباب کشف وحال کثرالله امثالهم فی‌الانام و ادام برکاتهم‌لاهل‌الله، و بحکم، والعصران‌الانسان لفی‌خسرالاالذین آمنوا وعملوا الصلحت و تواصوا بالحق وتوصوا بالصبر .[40] سطوری‌چند برای وصیت و نصیحت آن عزیز ارقام می‌یابد ـ وصیت کرده شد آن عزیز را بتقوی که آن شرف دنیا وزاد آخرت است‌وبرای‌امتثال‌اوامرحق وعمارت دل بمداومت به ذکر وملازمت طاعات واجتناب از نواهی وصبر برشدائد ومصائب ونوقف در حالت ظهور شبهات وتوزیع اوقات‌در انواع خدمات‌وطاعات‌وامرمعروف‌ونهی‌منکر وتعظیم‌فرمان‌حق وشفقت‌به‌خلق که‌عیال الله‌اند وصدق دراقوال واعمال وانصاف درافعال .

بداند که مجموع ایام واوقات عمر را که ایام فرصت واوان مهلت است، بجهت کسب سعادات اخروی مراعات کند وغافل نماند تا در هر نفس معامله او باحق بموافقت بود وبانفس بمحاسبت وباتن بمجاهده وبا دوست‌بمجاملت‌وباهمسایه بمعاونت وباخویشی‌بمواصلت وباآشنا بمرافقت وبا بیگانه‌بملاطفت وباضعفاء‌بمساعدت وبافاسقان بمخاصمت وبازیر دستان برحمت وبایتیمان بشفقت وبامسکینان بمؤدت‌و بادرویشان بمرؤت و در دین بحمیت وبا دنیا بقناعت و درطاعت بغیرت و در نظر بعبرت و درسکوت بفکرت و در سخن با امانت‌ودر حرکت بصیانت و در عهدبوفا وباهل حق بالفت وصفا ودر نعمت شاکر و در بلاصابرودر خیر سابق ومانندطالب مجد صادق، صفات حمیده مذکور را وردخود سازد وجمال‌طلعت روح قدسی رابزیور

این خصال پسندیده مزین گرداند ونسیم روائح طیب این صفات را در شهر بدن منتشر سازد تا حقائق اینگونه آثار ، سبب ترقی سالک گردد . باید دراطوار ومقامات مقربان وباستکشاف احوال صدیقان مانند به تذکر وتفکر واعتصام وخوف ورجا وعدم حزن واجتناب وخشوع وزهد وورع واخلاص وتوکل وتفویض وتسلیم ورضا وصبر و شکر وحیا وصدق وایثار وقوت وانبساط وارادت ویقین وانس وذکر وفقر وعلم وحکمت وفراست وبصرت والهام وسکینت ومحبت وشوق ووجد وغیرت ومروت وتمکین و توحید وفنا وبقا وغیر آن توجه کند واز مراتب سنه ارباب قلوب ودرجات عالیه اهل کشف وشهود بهره‌ای ببرد . اما خرقه شریفه درویشی کبرویه .

این ضعیف بعضی از ثمرات وفوائد در صحبت شیخ خود ، سیدی وسندی ، قدوة الواصلین حجة العارفین ، سلطان المحققین برهان الموحدین وسرالله فی الارضین ، شیخ ابوالمعالی شرف الحق والدین محمود بن عبدالله المزدقانی الرازی ، افاض الله علی روحه الکریم سجال الرحمة والغفران ، مشاهده کرده و اخذ طریقت ازآن حضرت کرده‌است . اواز صحبت شیخ عارف ، عالم کامل ، وقطب السالکین ، رکن الحق والدین ابوالمکارم احمد بن محمد البیابانی معروف به علاء الدوله السمنانی ، و اواز شیخ نورالحق والدین ، عبدالرحمن اسفرائینی و او از شیخ احمد جرجانی و او ازشیخ کامل مکمل محیط الانوار الله ، سید مظهر الاسرار الصمدیه ، احمد بن عمر الخیوقی معروف به شیخ نجم الدین کبری واو از شیخ عامر یاسر بدیسی واو از شیخ ابوالنجیب سهروردی واواز شیخ ابوعثمان مغربی و او از شیخ ابوعلی کاتب و او از شیخ ابوعلی رودباری و اواز سید الطائفه شیخ جنید بغددای و اواز خال خود سری سقطی واواز معروف کرخی واواز داؤد طائی واواز حبیب عجمی و اواز شیخ حسن بصری ، رحمة الله علیهم ، شیخ حسن بصری از امام ابرار وسید اولیاء امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله وجهه ، او از حضرت سید المرسلین وامام المتقین محمد رسول الله صلی الله علیه وعلی اله وصحبه ، والحمدلله رب العالمین .

ح ـ بنام میرزاده‌میر کا ـ

شاخ امل بزن که چراغی است زودمیر   بیخ هوس بکن که درختی است بی‌بقا

قال‌الله تعالی : والعصر ان الانسان لفی‌خسر الاالذین آمنوا وعملوالصلحات وتواصوا بالحق‌وتواصوبالصبر ، ای عزیز ، دنیادر حقیقت مانند زنی زشت کار است نه دایم از پهلوی مردی به پهلوی مردی دیگر می‌رود و شب وروز در ادباربسر میبرد ، همانطور دنیا نزدیکی نمی‌ماند ـ این بافسوس‌وآمال کاذبه می‌فریبد و به‌تیغ تمامی نشد ـ محبان خودرا برنج‌نگاهداشت‌خود مبتلا می گرداند وگاه در فراق ، شربت حسرت‌می‌چشاند. هر کسرا که بحب دنیا گرفتار کردند، خطربی‌نهایت روزهای ... وحصول سعادت بی‌غایت را از خاطروی محوساختند وچنین کس‌در هوای‌نفس ولذت حس خود بسر می‌برد و از حرص وهوی رهیدن و به معلاة روح رسیدن را توجه ندارد وبدیعی است که دست‌امل هرتیره روزگار بجناب سعادت نمی‌رسد ـ

ای‌عزیز ، عاقل ودانای عاقبت بین کسی را توان گفت که بافسوس‌وافسون وافسانه دنیای مکدروفانی ، دل ندهد ، مطابق احتیاج از آن استفاده کردن را کافی داند ، وبرعمر ناپایدار اعتماد نکند و از روز آمدنی صعب بیندیشد واز درماندگی ورسوایی روزحساب یاد کند ونعمت ایزدی‌را تخم شقاوت ابدی و خسارت سرمدی نسازد و از حال مغروران قرون خالیه عبرت گیرد ـ والسلام علی‌من‌اتبع‌الهدی .

ط ـ به مخاطبین نامعلوم[41] .

۱ ـ در توضیح حقیقت ذکر .

قال‌الله تعالی: واذکر نفسک تضرعاً وخفیة دون‌الجهربالغدو والاصال‌ولاتکن من الغافلین[42] .

هر که دارد راه دور و درد را	روی او برحال او باشد گواه
برجبینش باشد از شاهی نشان	هر که باشد آشنای پادشاه
آنکه چشمش نورالاالله دید	تابد از رخسار او نور اله
دیده اسرار بین خواهی‌ای‌دوست	از جگر کاوی بخواه وز سوزآه

ی‌خواهی ، چو شمع دل بسوز جان فزایی بایدت ، تن را بکاه

مردان است جان در باختن ره نیابد هرکسی اینجا پگاه

فدای پای راه هر سلیم دست زن دردامن مردان راه

ای عزیز ، در آیه شریفه منقول، خطاب حضرت رب‌لطیف اشارت است‌بدان

عی سوابق عنایت وهادی مواقف هدایت ، متعطشان باده محبت و مستسقیان

مؤدت را در غدو وامسا از مضیق‌ظلمت‌آباد منازل طبیعی ونفسی، به فضای

، وطائر قدسی ورياحين‌خرم‌آباد عالم روحانی می‌خواند زیرا اکثر امطارلطائف

ربانی وآثار نفحات رحمت رحمانی ، که از سحاب رحمت‌الهی وغمام رأفت

ی بر صحرای صدور سالکان مسالک طریقت و والهان اسرار عالم حقیقت

گیرد، در صباح ورواح باشد که وقت افتتاح ابواب مواهب‌واوان‌حصول‌مقاصد

است که و اصبر نفسک مع‌الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون

، اشارت بحال آن مقبولان است.

پس طالب صادق باید که در این دو وقت ، جز به ذکر خفی مشغول نشود

وجود خودرا محو نفحات الطاف ربانی گرداند و مراقب واردات غیبی‌باشد تاا ز

، احوال غواصان دریای حقیقت که دراین وقت باستخراج جواهر معانی و اسرار

ند، و بمطالعه‌عجائب‌لوائح وانوار محظوظ ، محروم نماند. ای عزیز نصیب

والسلام‌علی من اتبع‌الهدی.

۲ - در تعزیه وتسلیه

مسالک حصول سعادت آن جهان ومواهب لطائف توفیقات ربانی ، نثار

آن عزیز باد به‌محمد وآله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله وصحبه - کل نفس ذائقة‌الموت[۴۳].

قضائه ولامعقب لحکمه.

اجتماع من خلیلین فرقه وکل الذی دون الفراق قلیل

افتراق لواحد بعد واحد یدل علی ان لایدوم خلیل

ای عزیز ، اگرچه رسم قدیم است که صدمات تلهب نیران فراق وسطوت لشکراحزان وافتراق وحوادث مصائب تأسف بدلها خطف می کند ، ولی مخصوصان عنایت نور یقین را هر ساعت از توقیع عسیٰان تکرهوا شیئا وهو خیرلکم[44] خبر می‌رسد و از ایمای و لنبلونکم حتی‌نعلم المجاهدین منکم والصابرین ، اطمینانی می‌نماید و ازبشرالصابرین[45]، بشارتی مطالعه می کنند و از اشارت‌حدیث رسول(ص) له الهم تحفةالمؤمن، ترویحی‌می‌یابندواز قربت‌منازل‌و احوال قبر ، عبرت‌می‌اندوزند واز تعلقات امور فانی دنیا بیشتر کناره می‌جویند و در پنج روز عمر فقیرقصیرفانی که ایام مهلت است ، ادای حقوق خداوند وبندگان‌وی را غنیمت بشمارند :

راه بر مــــرگ است ومنزل پیش گیر	چـــاره ایــن راه مشکـل پیش گیـر
ترك دنیا گیـــر وکار مــــرگ‌ســاز	راه پس و دولــت آن‌را بــرگ‌ســاز
چون جنین درکار مشکــل مانده‌ای	روز و شب میری ، چه غافل مانده‌ای
این زمـان کـن کـار را بـــر رشته نو	زانکه جون مردی بمـانـــی بسته تو
بــه نتوانـد بلاشک کارکـرد	کار اینجـا بایـدت ، تیمار کــرد

ایزد تعالی فضای ساحات قلب آن عزیز را به ضیای‌اشعه‌انوار صبر و رضا واستقامت منورگرداناد‌و در روز قیامت، یوم یفرالمرءمن اخیه وامه وابیه ،[46] ازثواب بی‌نهایت صابران محروم مکناد بمنه وکرمه ـ انه قریب مجیب ، والسلام‌علی‌من اتبع‌الهدی[1] .

۳ ـ در معرفی ارادات مندی یکی ازامراء

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم وسلام علی‌عباده‌الذین‌اصطفی،[47] . اللهم اجعلنا من المتوکلین علیک وهدینا وانصرنا ـ

حامل این رقعه از منظوران نظرماست ـ من احبه فقداحبناومن اکرمه فقداکرمنا ومن اشبعه فقد اشبعنا ومن البسه فقدالبسنا ومن نصره‌فقدنصرنا‌ـ‌والسلام علی‌من اتبع‌ـ الهدی. .

٤ - در صبر وشکیبایی بررنجوری.

عسی ان تکرهوا شیئا وهوخیرالکم - ای عزیز ، ان الله یجرب عبدالمؤمن البلأ کما یجرب احد کم الذهب بالنار - چنانکه راحت وگنج نعمت دنیوی است که ماصل آن جمله فناوزوال است ، همچنین محنت ورنج است ولی این نعمت اخروی ست که ثمره آن خلعت کرامت ودار بقاست - امراض بحقیقت صابون عنایت است که جامه مؤمن را از اوساخ جرایم و انجاس عزایم پاك سازد وروح قدسی را خلعت رضا ونعمت رحمت می‌پوشاند ورنجوران درد اشتیاق ومهجوران بادیهٔ فراق رابجناب رب می‌رساند - پس عاقل از نعمت رنجوری شکایت نکند وصبر وشکیبایی دارد و محب از جفای دوست پیش دنیایی دشمن حکایت نکند. والسلام علی من اتبع الهدی.

(پایان)

حواشی

١- چاپ در ضمائم تذکره شیخ کججی، تهران ١٣٢٧ ش.
٢- نسخ عکسی موجود درکتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۳- غیر از پاخلی در ناحیه مانسهره (Man schreh) در بخش هزاره واقع در استان سرحدی پاکستان - ر - ك تواریخ هزاره مؤلفه محمداعظم چاپ لاهور در سال ۱۸۷٤م.

٤- قرآن مجیدسوره ۸۲ آیه ۳

٥- ایضاً ۱۲ : ٦

٦- ۱:٦٥

۷- ٤۷:۲۰

۸- ٤۱:۲۲

۹- ٤۰:۱۷

۱۰- ۲۰:۱۲

۱۱- ۱۸۷:۳

۱۲- ۷۲:۸

۱۳- ۷:۳۰

۱٤- ۳:۱٥

۱٥- ۹:۸٦

۱٦- ۲۲۷:۲٦

۱۷- ۳۰:٥۳ - ۱۷:۱۸

۱۸- ۲۰:٥۷

۱۹- ۹۰:۱٦

۲۰- ۸۸:۲٦

۲۱- ٦۱:۱۱

۲۲- ۱۰۷:۱۱

۲۳- ۳۱:٤۷

۲٤- ٥۳:٤۱

۲٥- در رساله فتوتیه خود نیز سیدعلی همدانی کیفیت نماز حقیقی برهمین نحو بیان گردیده است - ر - ك متن در نشریه معارف اسلامی سازمان اوقاف تهران شماره ۱۰و۱۱و۱۲ با مقدمه‌مصحح مکتوبات.

۲۶- قرآن ۹ : ۶۷

۲۷- ۳۳ : ۳۳

۲۸- ۱۲: ۱۸

۲۹- ۲: ۲۰۴

۳۰- ۲ : ۲۰۶

۳۱- ۲۶: ۲۰۵ الی ۲۰۷

۳۲- ۴۹: ۱۱

۳۳- ۲۹ : ۶۹، ۶۴: ۱۱

۳۴- ۶: ۴۴

۳۵- ۲: ۲۷۲

۳۶- ۵۹ : ۸

۳۷- منجمله ۹: ۶۲

۳۸- ۹ : ۱۰۸

۳۹- ۱۸ : ۲۸

۴۰- سوره عصر ۱۰۳

۴۱- عناوین ذیلی مکتوبات چهارگانه از مصحح می‌باشد

۴۲- قرآن ۸ : ۲۰۵

۴۳- منجمله ۲۹: ۵۷

۴۴- ۲: ۲۱۶

۴۵- ۲: ۱۵۵

۴۶- ۸۰ : ۳۴-۳۵

۴۷- ۲۷: ۵۹

دکتر امیر محمود انوار

گروه آموزشی زبان و ادبیات عربی

(هوالفتاح العلیم)

ایوان مدائن از دیدگاه دو شاعر نامی تازی و پارسی بحتری و خاقانی

حَضَرَتْ رَحْلِيَ ٱلهُمومُ فَوَجَّهْـ .... ـتُ إلیٰ أَبيَضِ ٱلمَدَائِنِ عَنْسي[1]

خیمه زد غم برسرایم زان شدم بیرون و کرد[2]

اشترم زی کاخ اسپید مدائن رهـــبری

هان ای دل عبرت بین ازدیده نظرکن هان

ایوان مدائن را آئینه عـــبرت دان[3]

یکی از بناهای زیبا وباعظمت باستانی ایران زمین، طاق کسری است که از دیرباز دربرابرحوادث روزگار بجا مانده، وپیوسته ازعظمت وشوکت وجلال وکمال تمدّن این سرزمین وقدرت وبزرگی شاهان ایران درعهد باستان سخن می‌گوید .

---

۱ ـ بیت یازدهم قصیدهٔ سینیه ، دیوان البحتری ، بتحقیق ، حسن کامل الصیرفی ـ المجلد الثانی ص ۱۱۵۳ ، ذخائرالعرب ، دارالمعارف.

۲ ـ ترجمه منظوم از دکتر علی اصغر حریری ، مجله یغما ، شمارهٔ ششم سال ۱۴۴۱

۳ ـ مطلع قصیدهٔ خاقانی.

گروهی از مورّخین و خاورشناسان بوصف تیسفون، پایتخت عظیم و با شکوه شاهان ساسانی پرداخته، ووضع ایوان کسری را درنوشته‌های خود بخوبی بیان کرده‌اند.

« پرفسور آرتورکریستن سن » درکتاب گرانبهای خود بنام « ایران در زمان ساسانیان » گوید[1] :

« تیسفون » پایتخت دولت شاهنشاهی ، و مقرّ شاهنشاه ، درعهد خسرو اول ، بمنتهای وسعت خود رسید . تیسفون نام بزرگترین شهر از چندآبادی بود، که مجموع آنهارا معمولا « شهرها » یا بزبان سریانی « ماحوزه » می‌خواندند وگاهی (ماحوزه ملکا) یعنی (« شهر پادشاه ») می‌نامیدند . وگاهی (مدیناثا) یا « مدینه» می گفتند . وهمین لفظ است که عرب آن‌را بصورت (المدائن) پذیرفته است . وچنین می‌توان حدس زد که این نامهای سامی ترجمه یک نام پهلوی ظاهرا (شهرستان) بوده‌است که درمنابع ما محفوظ نمانده .

مشهورترین بنائی که پادشاهان ساسانی ساخته‌اند « طاق کسری یا ایوان کسری » وهنوز ویرانه‌آن درمحله اسپانبر موجب حیرت سیّاحان است . ساختمان این بنا را در داستانها به‌خسرو اوّل نسبت داده‌اند . بعقیدهٔ هرتسفلد طاق کسری‌را از بناهای عهد شاپوراول باید دانست اما ریتر روایات متداوله را تأییدکرده است وگوید طاق کسری بارگاهی است که خسرو اول بنانهاد . مجموع خرابه‌های این کاخ‌ومتعلّقات‌آن مسافتی بعرض‌وطول ۳۰۰×۴۰۰ متررا پوشانیده‌است دراین مسافت‌آثار چند بنا دیده می‌شود. علاوه برطاق کسری عمارتی است درفاصله ۱۰۰ متری درمشرق طاق وتلی که مشرف به (حریم کسری) است . درسمت جنوب طاق کسری درجانب شمال ویرانه‌هایی است که درزیر قبرستان جدید پنهان شده . طاق کسری قسمتی است ازکل عمارات که اثر قابل‌توجهی ازآن باقی‌است . تمامی این بناکه متوجه به‌شرق است و ۲۸/۲۹ مترارتفاع دارد دیواری بوده است بی پنجره لکن طاقنماهای بسیار وستونهای برجسته و طاق‌های

---

۱ ـ پرفسور آرتورکریستن‌سن، ایران درزمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی ص۴۰۸

کوچک مرتّب به چهار طبقه ودیواری (دهلیزی) داشته‌است ونظیرآنرا باید دربلاد شرق که نفوذ یونانیان درآن راه یافته خاصه در پالمورجستجو کرد . نمای عمارت شاید ازساروج منقّش یا سنگهای مرمر یا چنانکه بعضی ازنویسندگان جدید ادعا کرده‌اند ازصفحات مسین زراندود و سیم‌اندود پوشیده بوده است .

تاسال ۱۸۸۸ نما وتالار بزرگ مرکزی برپا بود اما درآن سال جناح‌شمالی‌خراب شد واکنون جناح جنوبی نیز درشرف انهدام است . دروسط این جلوخان دهانه طاق بزرگ بیضی شکل نمایان است که عمق‌آن تا آخر بنا پیش می‌رفته است . این تالار که ۲۵/۶۳ مترپهنا وقریب ۴۳/۷۲ متردرازا داردبارگاه‌شاهنشاه‌بوده‌است.درپشت‌هریک از جناحین نمای عمارت پنج تالارکوتاه‌ترکه طاقهائی در بالای‌آن دیده می‌شود موجود بوده وازبیرون بوسیله دیواربلند بسته‌می‌شده‌است. درعقب دیواری‌که حد غربی‌عمارت است ، ظاهرا تالار مربّعی در وسط بوده که دنباله تالار بار شمرده می‌شده و دو طاق کوچکتردرطرفین‌آن وجود داشته‌است. تمام دیوارها وسقف‌ها ازآجربوده وضخامتی فوق العاده داشته است . در حفاریهای جدیدی‌که آلمانیها کرده‌اند چند قطعه تزیینات گچ بری وغیره ازعهد ساسانی‌بدست آمده‌است .

طاق‌کسری که مقرعادی شاهنشاه بود بنائی بود ازلحاظ ساختمانی‌تاحدی ساده ، لکن حیرت و اعجاب نظارگان در برابر این بنا بیشتر بعلت عظمت و شکوه وضخامت اضلاع آن‌است تازیبائی کلیات‌وجزئیات‌آن . ابن خردادبه گوید« کاخ‌کسری درمدائن ازهمه بناهائی که باگچ وآجرساخته شده است بهتروزیباتر است» وبیتی چند ازقصیده بحتری‌راکه دروصف این ایوان سروده نقل‌می‌کند « ایوان ازشگفتی بنا پنداری شکافی است در پهلوی‌کوه بلند . کوهی رفیع است که‌کنگره‌هایش برقلل رضوی و قدس مشرف است . کسی نداند که‌آدمی آنرا برای‌آرامگاه جنّیان ساخته‌است یا جن برای آدمی بناکرده است . »

قبل از اینکه بشرح و مقایسه قصیده سینیه بحتری یا لوح عبرت خاقانی بپردازم

لازم می‌دانم جهت مزید اطلاع خوانندگان ارجمند شمه‌ای ازشرح حال وطرق ازاحوال ایندو سخنور نامی را بیاورم .

شرح حال بحتری

بسال ۲۰۶ (ه. ق) درشهرمنبج ازتوابع شام پسری پا بعرصه وجود نهادکه او را (ولید) نامیدند وکنیه‌اش را ابو عباده قرار دادند .

ابتدا به‌نام «ولید» مشهور بود وچون شاعری سرآمدگشت درعالم علم وادب به «بُحتری» معروف‌گردید. اواین نام را ازیکی ازاجدادش که« بُحتر » نام‌داشت گرفت .

ولید بن عبید بن یحیی معروف به بحتری ازسوی پدرقحطانی ومادرشیبانی‌است . مورّخان از برایش سلسله نسبی ذکرمی‌کنندکه بقوم طیّء منتهی می‌گردد . بحتری خود در اشعار فراوانی بدین موضوع اشاره‌کرده است . و ابیات زیرکه در فخر سروده از آنجمله است .

إنّ قَومی قَومُ اَلشّریفِ قَدیماً   وَحَدیثاً : أُبُوَّةً وَ جُدُودَا

ذَهَبَتْ طَیّءٌ بِسَابِقَةِ اَلمَجِ   دِ عَلی اَلعَالَمینَ بأساً وَجُودَا[1]

امّا دراینکه مادرش ازشیبان است تاریخ سخنی نرانده و تنها خود این موضوع را برما روشن ساخته است .

أَعمرو بن شیبانٍ و شیبانُکُم أَبي

إذا نَسَبَتْ أُمّي وَ عمرکم عمری[2]

---

۱ ـ ایندو شعر بترتیب ابیات ۱٤ و ۱۸ قصیده‌ای را تشکیل می‌دهندکه بحتری در فخر سروده است ومطلع آن چنین است :

انما الغی أن یکون رشیدا   فانقصا من ملامه أو فزیدا

۲ ـ این شعر بیت ۱۱ از قصیده ۱٦ بیتی رائیه‌ای را تشکیل می‌دهدکه بحتری‌آنرا درمدح ابوالصقر اسماعیل بن بلبل سروده است و مطلع‌آن چنین است :

نُنهی الی الایام تقلیلها وفری   وخذلانها ایای ان سمتها نصری

ازاینرو که نسب قبیله مادرش شیبان به‌ربیعه سپس به‌عدنان می‌رسد قوم ربیعه را دائیان خود می‌شناسد وی گوید:

أَسِيتُ لِأَخوالي : رَبيعةَ إذْ عَفَتْ
مصايفها مِنْها و أَقْوَتْ رُبُوعُهَا [1]

منبج شاهد ولادت اوگشت وآن شهریست درشمال شرقی حلب درجانب غربی فرات .

یاقوت درکتاب معجم‌البُلدان درباره این‌شهرچنین‌گوید « منبج شهریست بزرگ ووسیع بانیکوئیها وروزیهای‌فراوان . درسرزمینی گسترده وبازکه گرداگردش‌را دیواری سنگین فرا گرفته است . ساکنانش ازآب قنات‌های جاری سیراب می‌گردند. و در خانه‌های خود چاه‌های‌آب حفرنموده‌اند وازآنجاکه‌آب‌آن چاه‌هاگوارا است بیشتراز آن‌آب می‌نوشند[2] » .

بحتری درمنبج بفراگرفتن علم و ادب پرداخت وپیوسته بحفظ قرآن و نظم و نثر بلیغ عرب عنایت میورزید. احکام دین وسنّت پیغمبررا آموخت وطرفی ازعلوم لغت وتاریخ وانساب عرب را یادگرفت . دراین هنگام بودکه اشعارش شیوا وروان گشت. ملکه شعر سرائی‌اورا موهبتی الهی بود . اوهم در بخاطر سپردن شعر و تکرارآن کوشید تا این امرغریزی‌را با اکتساب نیکوتوانی بیشتر بخشد .

گروهی ازمورخان برآنندکه بحتری درمنبج مدح بقّالان می‌نموده است ودکتر احمد بدوی قول مورخان را ردّ کرده می‌گوید « در این روایت شک است زیرا بحتری

---

۱ - أقوت - خالی‌ازسکنه گشت. المصایف - ده‌هاوقلعه‌ها وقصرها ییلاقگاهها ، این شعربیت ۱۹ از قصیده‌ای‌است عینیه که بدان « المتوکل علی‌الله » را مدح کردەست وبدین مطلع می‌باشد.

مفی النفس فی أسماء لو تستطیعها بها وجدها من غادة و ولوعها

۲ - معجم البلدان ۸:۱۶۹

درعرضه نمودن شعر چون گذشتگان خود بود وآنان شعر خود را در بازارها برپیاز و و بادنجان فروشان عرضه نمی کردند تا بحتری بدانان اقتدا کند . و ازاینرو که نظراو در سرودن شعر دریافت پاداش وصله بوده است سبزی فروشان را ثروتی که شاعر چشم بدان دوزد در دست نبوده‌است حال آنکه‌شاعرمی‌توانست مدح والیان هاشمی شهرمنبج کرده نزدآنان بمال ومنالی رسد[1] .

ولی بعقیده بنده باحتمال قوی گفته مورخان به حقیقت نزدیک است . زیرا که شعرهیچ شاعری درابتدا کامل وعالی نیست وشاعران چون بسرودن شعر پردازندآنرا بردیگران عرضه کنند . و ازسوی دیگر چون میل تکسّب دارندگاه ممکن است برای بدست‌آوردن مایحتاج زندگی خود مدح افراد فرومایه‌ای‌راگویند وازآن اندك روزیی دریافت نمایند . برای مثال می‌توان ابن رومی و شعرای دیگر چون حطیئه را نام برد که برای بدست‌آوردن توشه‌ای اندك ازمدح افرادگمنام و پائین رتبه رونمی گرداندند .

بهرحال بحتری این موهبت شعری خدا دادرا درروح خود یافت وبرآن شدکه آئینه طبعش را بیاری دستی خبیر وکارآزموده صیقل دهد .

ازاینرو بارسفر بر مرکب اغتراب از دیار نهاده بجستجوی ابوتمّام رهسپردشت وبیابان گشت و شهرها را یکی پس ازدیگری پشت سرمی گذاشت .

ابوتمّام درحمص برکرسی نقد شعر تکیه می‌زد وشاعران اشعارخودرا براوعرضه می کردند درآن هنگام که بحتری بعزم حمص و دیدار ابوتمام ره می‌سپرد به حلب فرود آمد وبدختری «علوه» نام دل بست .

بحتری دراشعارخود از علوه نام برده است و درقصیده‌ای که درمدح احمد بن دینار بن عبدالله سروده است چنین گوید :

اذا عَطَفَتْهُ الرّيحُ قُلْتُ الْتفاتَةٌ

لِ«عَلْوَةَ» فی جَادِيّهَا الْمُتَعَصْفِرِ[2]

---

۱ ـ البحتری بقلم الدکتور احمد بدوی ص ۲۵.

۲ ـ دیوان بحتری ۲ ص ۹۸۱

ودرقصیده رائیه‌ای که درمدح متوکل سروده گوید :

هَلْ دَیْنُ عَلْوَةَ یُسْتَطَاعُ فَیُقْتَضیٰ
أَمْ ظُلْمُ « عَلْوَةَ » یَسْتَفِیقُ فَیُقْصِرُ؟[1]

دکتراحمد بدوی درشرح حال بحتری گوید « تاریخ درباره علوة و خانواده‌اش سخنی ترانده لیک (ابن بطلان) طبیب درنامه‌ای که در سال ٤٤٠ هجری به هلال بن محسن صابی نگاشته ازخانه علوة نام برده است .

حال آیا این خانه دارای مقامی اجتماعی بوده که با گذشت زمان نامش بجا مانده یابرخورد وارتباط بحتری بعلوه باعث شهرت اوگشته است؟»[2]

لیک بعقیدهٔ بنده تاریخ ازعلوة نام برده است زیرا یاقوت حموی درباره علوه وخانه او سخن گفته است وسخن گفتن‌درباره خانه علوه تنها به ابن بطلان منحصر نمی‌باشد یاقوت گوید «وفی وسط البلد دار علوة صاحبة البحتری»[3] بحتری درشعرش بعضی از صفات وخصوصیات علوه را برای ما بیان می کند . مثلا درآنجاکه می‌گوید :

بَیضاءُ یُعْطیکَ ٱلقَضِیبُ قوامَهَا
وَیُرِیکَ عَیْنَیهَا ٱلغَزَالُ ٱلأَحوَرُ

تَمْشي فتحكُمُ فی ٱلقُلُوبِ بِدَلِّهَا
وَتَمِیسُ فی ظِلِّ ٱلشَّبَابِ تَخْطُرُ[4]

ودرجائی دیگر چنین سراید :

---

١ - دیوان بحتری ج ٢ ص ١٠٧٠

٢ - البحتری بقلم احمد بدوی ص ٢٦

٣ - دیوان البحتری جلد ١ ص ٣٧٦

٤ - این دو شعر ابیات ٥ و ٦ قصیده رائیه‌ای را تشکیل می‌دهند که بحتری آن را درمدح متوکل سروده است بدین مطلع :

أخفی هوی لک فی‌الضلوع وأظهر　　　　و ألام فی کمد علیک و أعذر

مُهَفْهَفٍ يَعْطِفُ ٱلوشاحَ علىٰ
ضَعيفِ مَجرى ٱلوشاحِ مُنْهَضِمِهْ
يَجذِبُهُ ٱلثِّقْلُ حينَ يَنْهَضُ مِنْ
وَرَائِهِ وَٱلخُفُوفُ مِنْ أَمَمِهْ

این عشق و مهر پیوسته درقلب شاعر جا داشت و او همواره مشتاق بازگشت به
، بود وپیوسته با اشتیاق فراوان دورانی‌را که بامعشوق خود درحلب سپری کرده
یاد می‌کرد واین دوری اثری عمیق درغزلش نهاد .

بحتری رحل اقامت درحمص افکند . وشعرش را برابوتمام عرضه‌کرد . ابوتمّام
ت شاعری را درسیمای او نگریست واورا شاعری با ذوق یافت . ازاینرو توجهش
جلب شد وازداشتن شاگردی چون او خشنودگردید .

بحتری ازآن پس پیوسته با ابوتمام همراه بود . ابوتمّام هم از توجیه و شرح
ض سخن براو فروگذارنمی‌کرد و تاریخ بعضی از درس‌های این دورا بیاد دارد .
ی در دوران حکومت «واثق» خلیفه عباسی به بغداد و سامرّا سفرکرد و همچون
ستگان خود بعرضه‌کردن شعربربزرگان ورجال دربار پرداخت .

فکربرقرارکردن رابطه بامحمدبن‌عبدالملک زیّات‌را درسرپروراند وقصیده‌ای
ح او سرود وبلاغت او را ثنا گفت . تا بدانجاکه درنویسندگی اورا برعبدالحمید
ب برتری داد .

بحتری در سرودن این قصیده دقت و نازك طبعی را بنهایت رساند . زیرا آمال
ٔ خودرا برآن پایه بنانهاده وبخاطردیدار محمد بن زیّات این‌راه طولانی را رهسپار
، بود . واین قصیده ازآرزو وخوشبینی وامیدی‌که درقلب شاعرجریان داشته سخن
وید .

يَا نَدِيمَيَّ بِالسَّوَاجِيرِ : مِنْ وُدِّ
بنِ مَعْنٍ وَبُحْتُرِ بنِ عَتُودِ

أُطْلُبَا ثَالِثاً سِوَايَ فَإِنّي
رَابِعُ ٱلعِيسِ وَٱلدُّجىٰ وَٱلبِيدِ
لَستُ بِالوَاهِنِ ٱلمُقيمِ وَلا ٱلقَا
ئِلِ يَوماً : إنَّ ٱلغِنىٰ بِالجُدُودِ
وَإِذا ٱستَصْعَبَتْ مَقَادَهُ أَمْرٍ
سَهَّلَتْهَا أَيدِى ٱلمَهَارِى ٱلقُودِ
حَامِلاتٍ وَفْدَ ٱلثّنَاءِ إِلىٰ أَبْـ
ـلَجَ صَبٍّ إِلى ثَنَاءِ ٱلوُفُـودِ [1]

درهمین هنگام مرگ واثق را درمی‌یابد وچون متوکل برسریرخلافت تکیه می‌زند
ن زیّات را ازکار برکنار می‌کند وارتباط بحتری با ابن زیات دیری نمی‌پاید .

ولی ارتباط با خلیفه متوکل اورا میسرمی‌گردد وبه‌بلندترین درجه‌ای‌که شاعری
رزمان او آرزوی رسیدن بدان را می‌کرده‌است نائل می‌آید.

بحتری برای متوکل به تبلیغ دینی پرداخته درقصائدش ازشرح دینداری و مقام
فیع ومحبوبیت خلیفه درقلبهای مردم فروگذارنمی‌کند .

از اینرو شاعرما زبان خلیفه گشته و بنگاشتن اعمال و خواستهای او می‌پردازد .
وکل‌هم اورادرسفربه‌دمشق وبازگشت ازآن ملتزم رکاب خودمی‌گرداند وشبانگاهان
او بمنادمت می‌نشیند .

---

۱ - السواجیر - نام رود مشهوری که در منبج و سوریه جریان دارد . المهاری -
جمع مهریه و آن ناقه‌ایست منسوب به بنی مهرة بن حیدان وبنی مهره قبیله‌ایست ازاعراب
که بداشتن شتران نیکو مشهوراست. القودجمع القواد - گردن‌دراز. ابلج - تابناك ودرخشان.
این اشعار ابیات ۹ تا ۱۲ قصیدهٔ دالیه‌ای را تشکیل می‌دهد که بحتری در مدح محمدبن
عبدالملك الزیات سروده است و مطلع آن چنین است :

بعض هذا العتاب والتفنید   لیس ذم الوفاء بالمحمود

بحتری با فتح‌بن خاقان مشاور وندیم خلیفه رابطه محکمی برقرار می‌کند واین‌پیوند
ل ۱۵ سال که‌ازبهترین دوران زندگی اوست روز بروز استوارتر می‌گردد . تا اینکه
ل درمجلسی که بحتری هم درآن حضور داشته کشته می‌شود . شاعر می‌گریزد وجان
ادرمی‌برد . وگویند که هنگام فرار با ضربت شمشیری پشتش مجروح می‌گردد واثر
ضربه در سراسر زندگی در بدن او باقی می‌ماند . این واقعه بحتری را می‌انگیزد تا
ه‌ای در رثاء متوکل بسراید و درآن به توطئه و ارتباط ولیّ عهد با قاتلان ترک
، اشاره کند .

بحتری همواره وفاداری کامل بممدوحین گذشته خود را یاد می‌کرد و سعادت و
ی‌را که‌درعهد متوکّل‌وفتح بن خاقان‌داشت‌بخاطر می‌آورد واندوه سراسروجودش
ا می‌گرفت .

اکنون احتیاج او را بمدح کسی که قابلیّت مدح را ندارد وا می‌دارد . از اینرو
ءعلیّ بن یحیی ارمنی می‌گوید :

أَمِنْ بَعْدِ وَجْدِ ٱلفَتحِ بِي وَغَرَامِهِ
وَمَنْزِلَتِي مِنْ جَعْفَرٍ وَمَكَانِي

أُكَلَّفُ مَدْحَ ٱلأَرْمَنِيِّ عَلَى ٱلذي
لَدَيهِ مِنَ ٱلبَغْضَاءِ وَٱلشَّنَآنِ

نَدِيمَيَّ لازَالَ ٱلسَّحابُ مُوَكَّلاً
يَجُودُكُمَا بِالسَّحِّ وَٱلهَطَلانِ

فَلَوكانَ صَرْفُ ٱلدَّهرِ حُرًّا عَدَاكُمَا
إِلَـيَّ وَمَا نَاصَاكُمَا وَعَدَانِي

بر کامه اشاره‌ای که شاعر دررثاء (متوکل) بتقصیر (منتصر) می‌کند نمی‌تواند
مرخلافت خود را دور نگاهدارد . زیرا درآن ایّام شعر درکنف رایت خلافت
بوده . پس‌عزم پیوند با (منتصر) کرده قصیده‌ای براو فرو می‌خواند ودرآن عدل

وعفو جمیل اورا می‌ستاید .

بعداز (منتصر) مدتی ملازم درگاه (مستعین) می‌گردد و باب دوستی را با او می‌گشاید . لیک این دوستی پا برجا و استوار نبوده است . چه در طول چهارسالی که (مستعین) برتخت خلافت تکیه می‌زند جزچهارقصیده درمدح او نمی‌سراید وحال‌آنکه دراین مدت (مستعین) بشعر او دل باخته بود وآنرا بی‌نهایت نیکو می‌دانست .

ابن خلکان ازقول میمون بن هارون نقل می‌کندکه میمون، احمد بن یحیی بن‌داود بلاذری ،تاریخ نویس مشهوررا دیده ازاوعقیده مستعین را نسبت به شعر بحتری جویا می‌شود . بلاذری پاسخ می‌دهد من‌ازجمله مجلس‌نشینان درگاه مستعین بودم . شعرا قصد او می‌کردند و مستعین بدانها می‌گفت شعری را نمی‌پذیرم مگراین‌که همانند شعر بحتری درمدح متوکل باشدآنجاکه گوید :

فَلَوَنّ مُشتَاقاً تَكَلَّفَ فَوقَ مَا
في وُسْعِهِ لَمَشى إليكَ المِنبَرُ [1]

چون (معتزّ) پسر (متوکل) برتخت خلافت تکیه می‌زند بحتری شاد می‌گردد . چه بعد از قتل پدر دل بمهر پسرمی‌بندد و پیوسته دل از امید رسیدن معتز بتخت و تاج سرشارمی‌دارد وچون معتز بخلافت میرسد بحتری هم به مال ومنالی که می‌خواست دست

---

۱ ـ این شعر بیت ۲۷ قصیده رائیه‌ای‌را تشکیل می‌دهد که بحتری درمدح متوکل سروده‌است. ابوهلال‌عسکری آنرا در دوجا ازکتاب الصناعتین آورده است (و چنین گوید):

« ومن نقل‌المعنی من صفة الی صفت اخری البحتری فانه قال فی‌المتوکل » :

ولو ان مشتاقا تکلف غیر ما — فی وسعه لسعی الیک المنبر

أخذه من قول العرجی فی صفة نساء :

لوکان حیا قبلهن ظعائنا — حی الحطیم وجوههن وزمزم

(کتاب‌الصناعیین ص۲۰۱)

(دیوان بحتری ص ۱۰۷۳)

می‌یابد . مستعین را هجو می‌گوید زیرا او از جمله یاران و نزدیکان متوکل است ومستعین را بانتقام ازظالم برمی‌انگیزد وخود ازپرداخت خراج معاف می‌گردد .

بحتری تنها باخلفا و وزراء مرتبط نبود ، بلکه با طایفه‌ای بزرگ از والیان وامراء فرماندهان لشگری ورؤسای کشوری ونویسندگان و مدیران دیوان ضیاع و جمع آوران خراج ارتباط داشت .[1]

او بخاطرسرودن اشعارنیکو به‌عطایای جزیل‌نائل‌می‌گشت . تابدانجاکه صله‌های زاردیناری می‌گرفت . باری فتح بن خاقان را مخاطب ساخته چنین می‌سراید :

هَلِ الأمـــيرُ مُجِيدٌ فی تَفَضُّلِهِ
فَمُنْجِزٌ لِیَ فی الأَلْفِ الّذي وَعَدا[2]

ودرباره خلیفه معتز گوید :

وَمَا ألفٌ بِأكثَرَ مَا أُرَجّيَ وَآمُلُ مِنَ نَدَاكَ إذا تَوَالیٰ

بحتری درآن زمان که‌درسلک نزدیکان متوکل‌وفتح بن خاقان بود در سُرَّ مَنْ رای بسرمی‌برد وگاگاه به‌منبج رفت‌وآمدی کرد. همینگونه درایّام معتزّچون قصد سفر کرد از او اجازه می‌گرفت و این چند بیت که برای دو ماه مرخصی سرورده ازآن است:

هَلْ أطلِعَنَّ علی الشّآم مُبَجِّلاً
فِي عزّ دَوْلَتِكَ الجَدِيدِ المُونِقِ

---

۱ ـ مخصوصا وزیر متوکل بنام فتح بن خاقان و آل طاهر وآل حمید بن عبدالحمید ...می و آل سهل .

(الجدید فی‌الادب العربی ج ٦ ص ۷۵۰)

۲ ـ این شعر بیت۲۷ از قصیده ۳۰ بیتی می‌باشدکه شاعر آنرا در مدح فتح بن‌خاقان ... است بدین مطلع :

یامعین علی الشوق الذی غربت به الجوانح و البین الذی أفدا

(دیوان بحتری صیرفی ج ۲ ص۲۸۳)

شَهْرَانِ إنْ يَسَّرْتَ إذني فيهما
كَفَلا بِأُلفَةِ شَمْلی ٱلمُتَفَرِّقِ
قَدْ زَادَ فی شَوقی ٱلغَمامُ وَهَاجَنی
زَجلُ ٱلرّواعِدِ تَحْتَ لَيلٍ مُطْرِقِ[1]

وچون پیر و ناتوان گردید رحل اقامت درمنبج فرودآورد و مانده زندگی را در آنجا سپری کرد تا سرانجام درسال ۲۸٤ بعداز ۷۸ سال زندگی خاك منبج را درآغوش کشید که .

« مِنهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفيهَا نعيدكُمْ وَمِنهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخرىٰ »[2].

قصیدهٔ سینیهٔ بحتری

یکی ازقصائد شیوا واستوار بحتری قصیده‌ای است که دروصف ایوان مدائن و بیان عظمت‌دولت ساسانی‌وجودوکرمی که ازطرف پارسیان برتازیان‌رفته‌است سروده.
این قصیده دارای ٥٦ بیت است وازنوادر اشعار عرب بشمار می‌آید ومطلع آن چنین است .

صُنتُ نفسی عمّا يُدَنِّس نَفسي
وَتَرَفّعتُ عن جَدا كُلّ جبسِ[3]

قصیدهٔ سینیّه بوسیلهٔ دانشمند عالیقدرجناب آقای دکتر احمد مهدوی دامغانی به‌نثرفارسی[4] وبهمّت والای آقای دکتر علی اصغرحریری بشعرفارسی ترجمه شده است .

---

۱ - دیوان بحتری ، حسن کامل صیرفی، ج ۳ ص ۱٤۸٤
۲ - آیه ٥٥ سوره طه
تذکر = درتنظیم شرح حال بحتری بیشتر ازکتاب (البحتر) اثر دکتر احمد احمد بدوی استفاده شد.
۳ - دیوان البحتری ، حسن کامل الصیرفی ج ۲ ص ۱۱٥۲
٤ - مجلهٔ یغما ، آقای حبیب یغمائی ، شمارهٔ اول ، فروردین ۱۳٤۱ ، سال پانزدهم ص ۲۷

ودر مجلّه یغما[1] بطبع رسیده . ازاین رو دیگر لزومی به‌ذکر ترجمه خود ندیدم .

ادیب محترم جناب آقای دکتر محمّد جواد شریعت‌هم درکتاب آئینهٔ عبرت که شرح[2] قصیدهٔ ایوان مدائن خاقانی‌است ، دوترجمهٔ منثور و منظوم مذکورراآورده‌اند.

ضمناً باید خاطرنشان کنم که فاضل ارجمند جناب آقای دکتراحمد ترجانی زاده در کتاب «تاریخ ادبیّات عرب ازدورهٔ جاهلیّت تا عصرحاضر»[3] و در مقاله‌ای که تحت عنوان « تأثّرات خاقانی از شعرای تازی » در نشریّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات تبریز بطبع رسانده‌اند[4]، دربارهٔ خاقانی و بحتری بایجاز ، سخن رانده‌اند .

واین‌نکته را هم باید درنظرداشت که قبل‌ازبحتری بعضی‌ازشعرای تازی دربارهٔ ساسانیان وایوان مدائن‌شعرسروده‌اند، ویا لااقلّ نام شاهان ساسانی یا پایتخت ایشان‌را براه مثال دراشعارخودآورده‌اند . ازآنجمله عنترة بن شدّاد عبسی شاعرمشهور جاهلی را درمدح خسروانوشیروان قطعه‌ای‌است بدین مطلع :

یا أیّها الملك الّذی راحاته قامت مقام الغیث فی أزمانه[5]

واعشی میمون بن قیس را قصیده‌ای بدین مطلع است :

أثوی و قصر لیلة لیزودا ومضی وأخلف من قتیلة موعدا[6]

گروهی‌ازبزرگان وشعرا بعدازخرابی براین ایوان‌گذشته‌اند مثلاً حضرت‌علیّ بن أبی طالب علیه‌السّلام براین ایوان می‌گذرد و این بیت اسود بن یعفررا می‌خواند که

---

۱ - مجلهٔ یغما ، شمارهٔ ششم : شهریور ۱۳٤۱ ،سال پانزدهم ص ۲٦۳

۲ - آئینهٔ عبرت، دکتر محمد جواد شریعت، از انتشارات دانشگاه اصفهان ص ۲٦۷

۳ - تاریخ ادبیات عرب از دورهٔ جاهلیت تا عصر حاضر ، دکتر احمد ترجانی‌زاده، ص ۲٦۷

٤ - تأثرات خاقانی ازشعرای تازی - نشریه دانشکدهٔ ادبیات تبریز ـ سال دهم ـ شمارهٔ تابستان ص ۱۱٤-۱۱٥

٥ و ٦ ـ متن کامل ایندو شعر درص ۱۹ و ۲۰ آئینهٔ عبرت آمده است.

جرتِ الرّیاح علی مکان دیارهم　　فکأنّما کانوا علی میعاد [1]

ابن مقفّع ازبرابرقصرساسانیان می‌گذرد وبه‌بیت «أحوص» تمثّل کرده می‌گوید:

یا بیت عاتکة الّذی اتعزل　　حذرالعدی و به الفؤاد موکّل [2]

أصبحتُ أمنحکَ الصدود وإنّنی　　قسماً إلیکَ مع الصّدود لامیل

و ابونواس چند روزی در مدائن رحل اقامت می‌گسترد وقطعه‌ای بدین مطلع [3] می‌سراید.

ودار ندامی عطّلوها وأدلجوا　　بها أثر منهم جدید و دارس

شاعران بعد از بحتری هم دربارهٔ ایوان مدائن بطریق مثال سخن رانده‌اند ازآن جمله ابن حاجب را قطعه‌ای است بدین مطلع :

یا مَن بناه بشارق البنیان　　أنَسیتَ صُنعَ الدّهر بالإیوانِ

وشرف‌الدّین محمّد بن سعید الصفهانی البوصیری در قصیدهٔ معروف «برده» (الکواکب الدرّیّه فی مدح خیر البریّه) گوید:

یومٌ تفرّس فیه الفـــرس أنّهم
قد أنذروا بحُلُولِ البُؤس و النّقم [4]
و بات إیوان کسری و هو منصدِعٌ
کَشمل أصحاب کسری غیرَ مُلتَئِمِ

و جمیل صدقی الزّهاوی شاعر ذونسانین عراق بفارسی چنین سروده

شکافی که بینی تو در طاق کسریٰ
دهانی است گوید بقا نیست کس را [5]

---

۱ و ۲ و ۳ - برای اطلاع بیشتر به مقاله آقای دکتر مهدوی - یغما - مراجعه‌شود.

۴ - دیوان البوصیری ، تحقیق محمد سیدکیلانی-مصر. ص ۱۹٤

۵ - به نقل قول استاد علی اصغر حکمت از جمیل صدقی الزهاوی هنگامیکه برای جشن فردوسی درسال ۱۳۱۳ به تهران آمده بودند.

شمه‌ای ازشرح حال خاقانی

درنخستین نیمهٔ قرن ششم هجری، درشهرشروان، ازسرزمین أرّان، کودکی بجهان دیده گشود که اورا (بدیل) نامیدند وچون درجهان شعر وادب شاعری سر آمدگشت، وخورشید فضلش تابیدن گرفت، به افضل الدّین شهرت یافت. وهنگامیکه فروغ ادبش عرب و عجم را فرا گرفت، ازجانب عمّ خود کافی الدّین عمر بن عثمان که مردی دانش پرور وادیب نواز بود به (حسّان العجم) ملقّب گشت. وخاقانی خود چنین سراید.

چون ز راه مکّه خاقانی به یثرب داد روی

پیش صدر مصطفیٰ ثانیّ حسّان دیده‌اند

مادرش بر آئین ترسایان نسطوری بود که بعد اسلام آورد و پدرش درودگر و جدّش جولاه. خاقانی ابتدا (حقایق) تخلّص می‌کرده است و چون بوسیله استادش ابوالعلاء گنجوی بدربار شروانشاه راه می‌یابد، تخلص خاقانی بر می‌گزیند.

خاقانی چندی در دربار شروانشاه می‌ماند، سپس بعزم دیدار خراسان پای در رکاب سفرمی‌آورد، ولی‌چون به‌ری می‌رسد بیماری‌شود، ووالی ری اورا ازسفرخراسان بازمی‌دارد، اوناچار به شروان بازمی‌گردد. تا اینکه بسال ۵۵۱ به عزم دیدار کعبه سفر می‌کند ودرعراق بخدمت سلطان محمّد سلجوقی می‌رسد وازراه بادیه به مکّه می‌رود وبا قصیده‌ای غرّاء که بزرگان مکّه آنرا به زر می‌نویسند وصف آن دیارمی‌کند.

خاقانی برای‌باردوم قصد حج می‌کند وشروانشاه مانع اومی‌شود وخاقانی می‌گریزد ولی دستگیر شده بزندان می‌افتد. تا در سال ۵۶۹ بشفاعت عصمةالدّین خواهر شاه اجازت سفرمی‌خواهد و در بازگشت از همین سفراست که برمدائن می‌گذرد و از دیدن خرابه‌های آن متأثّر می‌گردد، و بیاد مجد وعظمت برباد رفته ایران آه آتشین از دل بر کشیده، سرشک غم ازدیدگان روان می‌سازد و در وصف این کاخ با شکوه دُرهای قصیده‌ای غرّاء را به رشته می‌کشد که تا ادب پارسی درجهان سربلنداست وبدین زبان

سخن گفته می‌شود، این گردن بند مروارید برسینه ادب پارسی می‌درخشد، وهمواره بازگو کنندهٔ مجد وعظمت ایران است.

سبك بحتری درشعر

« وعقاید علما درباره او »

بحتری شاعری چیره دست ووصّاف ماهر است . چون قلم بوصف چیزی راند، چنان مهارت واستادی نماید، که گوئی آن چیززنده‌است، راه می‌رود، حرکت می‌کند، وحیات دارد .

او باآنکه در ادب شاگرد مکتب ابوتمّام است، ونزد او فنّ شعر را فرا گرفته است، و با ابن رومی تماسّ پیدا کرده، وروش جدید ونوآوری اورا درشعر دیده‌است، جز برطریق گذشتگان ره نمی‌سپرد . و بترسیم اسلوب‌های تقلیدی آنان نمی‌پردازد . از اینرو است که (آمدی)[1] درکتاب الموازنه درباره او می‌گوید : «البحتریُّ أعرابیُّ الشّعرِ مطبوعٌ علی مذهبِ الاوائلِ مافارَقَ عمودَ الشّعر المعروفِ ».

با وجود اینکه اورا دربیان مطالب، اندیشه‌ای لطیف و ذوق سرشار است ، و درصیاغت کلام توان وقدرتی کامل، ازعهده اسالیب شعرنیکوبرآمده، بزیبائی و صفای آن می‌افزاید. ودرنتیجه شعرش مقبول طبع مردم صاحب هنربود .

بحتری در وصف برکه متوکلّ ، یا قصر معتزّ ، یا ایوان کسری، و یا وصف طبیعت، فکری جدید عرضه نمی‌کند، وصورتی ابتکاری نمی‌آورد . ولی فکر وتصاویر معروف را با قالبی رنگین وآهنگی موزون عرضه می‌داردکه گوشها از شنیدن‌آن لذت می‌برد وقلبها بتپش می‌آیند .

صیاغت نیکوی او درسخن بدرجه‌ای است که ابن رشیق قیروانی‌را برمی‌انگیزد، تا اورا به شیخ صناعت شعر ملقّب کند، وگذشتگان را برآن می‌دارد تا بدان مثل زده

---

۱ ـ آمد ، دیار بکر است.

بگویند « دیباجهٔ بحتریّه » وشعراورا مثالی اعلی برای روش شعری شامیان بدانند، روشی که صاحب بن عباد بنغمه وآهنگ آن شیفته گردید و اگر گفته شود « بحتری خواست شعرسراید، لیک نغمه سرداد، عجب نیست »[1].

آثار ابو عباده ولید بن یحیی (بحتری)

۱ – بحتری را دیوانی است بزرگ که تازمان ابوبکرالصولی نامرتّب بوده‌است. صولی آنرا جمع کرده‌است وبرحسب حروف مرتّب نموده . ابوالعلاء معرّی، ومحمّد بن اسحق زوزنی ، دیوان بحتری را شرح کرده‌اند و شرح ابوالعلاء بنام « عبث الولید » مشهوراست .

علی بن حمزه اصفهانی هم به جمع ومرتب کردن دیوان بحتری برحسب انواع شعر عنایت ورزیده است .

دیوان بحتری درسال (۱۳۰۰ هـ) دراستانبول و سپس بسال ۱۳۲۹ در مصر و بیروت مجدّداً بطبع رسیده وآخرین نسخه مطبوع نسخه حسن کامل الصیرفی است .

۲ – دیگراز آثاراو کتاب حماسه است . بحتری اشعار ۶۰۰ شاعرجاهلی مخضرم را برگزیده ودرکتاب حماسه ذکر کرده‌است وآنرا بر ۱۷۴ باب تقسیم کرده که‌درحقیقت همه این ابواب به سه باب حماسه ـ ادب ـ رثاء منتهی می‌گردد .

۳ – کتاب معانی الشعرکه اکنون دردست نیست[2].

(شرح ونقد قصیدهٔ سینیه)

میل تکسّب وعطا یابی برشعربحتری غالب آمده‌است. چه بساکه درراه کسب

---

۱ ـ المجانی الحدیثه، ج ۳ ص ۱۰۲ ، بادارة فؤاد افرام البستانی.

۲ ـ المجانی الحدیثه ج ۳ ص ۱۰۳

حال بمدح افرادی فروتر ازخود پرداخته، وخود وممدوحینش را فریفته .

بحتری چون به پیری می‌رسد درمی‌یابد که عمرش به نهایت رسیده است . دراین هنگام بگذشته وآرزوهای برباد رفته خود می‌اندیشد، و می‌یابدکه‌آنچه اوآنرا سعادت می‌پنداشته سعادت حقیقی‌نبوده‌است. ازاینرو غم واندوه اورا در برمی‌گیرد، غم ورنجی که ازاعماق روحش‌فیضان نموده واورا رنجور کرده‌است، بدانسان‌که خودرا بررهائی‌جستن ازدست‌آن‌قادرنمی‌بیند.

ظاهرآ شاعر این قصیده را جهت اختلافی که با پسرعمویش داشته می‌سراید . لیک اگر بادیدهٔ تحقیق بنگریم درمی‌یابیم که این سبب درسرودن قصیده امری کم اهمیت وناچیزاست .

از مضمون سینیه چنین برمی‌آیدکه بحتری هنگام سرودن آن دارای احساسی حاکی از ناامیدی و یأس بوده است واو درضمن‌آن از مرگ وفساد سرنوشت بشری در عالم وجود سخن می‌راند .

بهرحال بحتری جهت رهائی یافتن ازدردها و رنجهای خود، بمدائن رو می‌نهد، و بقول «ایلیا الحاوی» درکتاب (نماذج فی‌النقدالادبی)[1] بحتری بمیل خود وبرای تسکین روح و روانش ازآلام و غمها نه بخاطر خشنودی خلیفه یا امیری بوصف ویرانه‌های مدائن می‌پردازد .

ولی بعقیدهٔ بنده ممکن‌است حقیقت غیرازاین باشد زیرا با درنظرگرفتن روحیّه وافکار و خصوصیات اخلاقی ومیل تکسّب بحتری بسیار مشکل است ، انسان خود را بدین قانع‌کندکه «چون بحتری در این قصیده نام خلیفه یا امیری از ممدوحینش را یاد نکرده، وپاکدامنی فروان نشان داده است، تنها جهت تسکین آلام وذکرمآثر ومناقب ساسانیان وایرانیان بوده‌است. وازآنجاکه شعرای متکسّب معمولا دراشعارخود مطلبی نزدیک به حقیقت می‌گویند ولی درباطن این مطلب‌را راهی برای رسیدن بمقاصد خود قرار می‌دهند ، و برای‌آنچه که خودگفته‌اند چون بیشتر از روی ریا بوده ارزشی قائل

۱ - نماذج فی‌النقدالادبی، ایلیاسلیم الحاوی، الطبعة الثالثة، ص ۴۲۸ و ۴۲۷

نیستند، بایدگفته فاضل لبنانی « ایلیا الحاوی» را بدیدهٔ تردید نگریست :

البته مطالبی که بیان شد درباره شعرای متکسّب چون بحتری ومتنبی و منوچهری وانوری صادق است وشعرائی آزاده چون ابن فارض وابوالعلاء معرّی وحافظ وسعدی شیرازی که ، گر چه گردآلود فقرند بآب چشمه خورشید هم دامن تر نمی کنند، از این عیوب مبرّا هستند .

بهرحال برای تأیید مطالب مزبور ناچارم مثالی چند دراین باره بعرض برسانم . مثلا متنبی را می‌نگریم که می‌گوید :

وَلْيَفْخَرِ الفَخرُ إذْ غَدَوتُ بهِ
مُرْتَدِياً خَيْرَهُ وَمُنْتَعِلَه [1]
فَخْراً لِعَضْبٍ أَرُوحُ مُشْتَمِلَهْ
وَسَمْهَرِيٍّ أَرُوحُ مُعْتَقِلَه

یا درآنجاکه می‌گوید :

الخيلُ وَاللّيلُ وَالبَيداءُ تَعْرِفُني
وَالسّيفُ وَالرّمحُ وَالقِرطاسُ وَالقَلَمُ [2]

وچون گروه خون ریز (فاتک اسدی) درحدود (نعمانیّه) درناحیه (صافیه) گرد برگرد اومی گیرد، فرار را برقرار ترجیح می‌دهد، و عزم گریز می کند . لیک ناگاه (مُفلح) غلام او شعرسابق‌الذکر راکه یکی‌ازاشعارحماسی‌متنبی است ازبرایش‌خوانده، می‌گویدآیا توگوینده این شعرنیستی ؟ متنبّی درحقیقت از روی شرمندگی نه شجاعت به میدان نبرد روی‌کند و کشته می‌شود[3].

---

۱ ـ التبیان فی شرح الدیوان ، ابوالبقاء العکبری ، تصحیح مصطفی‌السقا ، ابراهیم الابیاری، عبدالحفیظ شبلی ج ۳ ص ۲۶۸-۲۶۷.

۲ ـ التبیان فی شرح الدیوان ج ۳ ص ۳۶۹ .

۳ ـ وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، شرح حال متنبی = العمده، ابن رشیق درباب مضار شعر.

مثال دیگر: این حسّان بن ثابت انصاری است که درعرب به جبن وترس نام‌بردار است. گویند چون بین مسلمین وکفّار نبرد درمی‌گیرد، مردی از کفّار یهود برقلعه‌ای که مقرّ حسّان و یارانش بوده می‌گذرد. دراین هنگام (صفیّه) دخت عبدالمطّلب به حسّان می‌گوید: فرودآی واورا بکُش، مباداکه برجایگاه ما پی بَرَد، ودشمنان‌را بدینجا ره نماید. حسّان درجواب می‌گوید: ای دخت عبدالمطّلب رحمت پروردگار برتو باد، «من حریف این شخص نیستم» پس صفیّه عمودی بدست می‌گیرد و ازقلعه فرودآمده مرد یهودی را بقتل می‌رساند. و ببالای قلعه بازگشته، به حسّان می‌گوید. از اینرو که اومرد بود، شرم وحیا مرا ازاستلاب او بداشت. حال فرودآی وجامه از بَرِ او بیرون کن وبیاور. حسّان جواب می‌دهد «ای‌دخت عبدالمطلب مرا بجامهٔ او نیازی نیست» و همین حسّان درقصیدهٔ میمیّهٔ مشهوری که دربازار عکاظ برناقدین عرب چون نابغه و خنساء عرضه می‌کند می‌گوید:

لَنَا الجَفَنَاتُ ٱلغُرُّ يَلْمَعْنَ بِٱلضُّحىٰ
وَأَسْيافُنَا يَقْطُرْنَ مِن نَجْدَةٍ دَمَا [1]

وگویند که درمقابل پیغمبرچنین می‌سراید:

لَقَدْ غَدَوتُ أَمَامَ ٱلقَومِ مُنْتَطِقَاً
بِصَارِمٍ مِثلِ لَونِ ٱلمِلْحِ قَطَّاعِ
يَحْفِزُ عَنِّي نِجادَ ٱلسَّيفِ سَابِغَةٌ
فَضْفَاضَةٌ مِثلُ لَونِ ٱلنِّهي بِٱلقَاعِ

وچون رسول خدا او را به‌ترس وجبن می‌شناخت، با شنیدن این ابیات خنده سر می‌دهد[2]. با درنظرگرفتن مطالب فوق‌الذّکر وقول پروردگار توانا:

---

۱ ـ المجانی الحدیثه ج ۲ ص ۲۳.

۲ ـ حسان بن ثابت ـ بقلم محمد ابواهیم جمعة ص ۲۷ ـ ج دارالمعارف.

«أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ . وَأَنَّهُم يَقُولُونَ مَا لاَيَفْعَلُونَ»[1]
ومیل تکسّب بی‌حدّ وحصری که دربحتری بوده این احتمال قوی میرود که این قصیده‌را باشاره یکی از ایرانیان ثروتمند ونافذ دردستگاه خلافت سروده باشد . بعضی ازکسانی هم که باحالات ووضع بحتری آشنا می‌باشند برهمین‌عقیده هستند. مثلا فاضل ارجمندآقای دکتر احمد مهدوی دامغانی هم درمقدمه‌ای که برسینیه نوشته‌اند دراین باره چنین اظهار عقیده فرموده‌اند . (احتمال می‌رود بحتری این قصیده را پس ازکشته شدن متوکّل و خروج‌ازبغداد، و باشارت بعضی‌ازایرانیان صاحب جاه‌ومقام‌دردستگاه‌خلافت، سروده است. وتعفف واظهار إخلاصی‌را هم که درذیل قصیده می‌کند ظاهراً نباید خیلی جدّی تلقّی شود ومن بنده شخصاً درقصد قربت محض او تردید دارم خاصّه اینکه بعدها در قصیده‌ای درمدح ابن ثوابه صریحا می‌گوید:

قَدْ مَدَحْنَا إِيوَانَ كِسرىٰ وَجِئنَا
نَستَثِيبُ ٱلنُّعمىٰ مِن ابنِ ثَوابَه

(دیوان بحتری ۱۸۱۹)

واین ابن‌ثوابه مردی ایرانی‌الاصل ودردستگاه‌عباسیان صاحب مقام‌بوده‌است . ولی شکّی‌نیست که این موضوع چیزی ازاهمیت مقام این‌قصیده غرّاء نمی‌کاهد .)[2]

---

۱ - سوره الشعراء آیه ۲۲۶

۲ ـ مجله یغما شماره اول فروردین ۱۳۴۱ ـ سال یازدهم ص ۲۳ ـ
حسن کامل الصیرفی در شرح قصیدهٔ سینیه گوید : « واذا تقصینا ذکر الایوان فی شعرالبحتری وجدنا أله وارد فی قصائده التی نظمها فی سنة ۲۷۱ هـ أی بعد سروره بالایوان، فهو یقول فی مدح ابن ثوابة فی‌البیت ۱۹ (صفحه ۱۴۵) من القصیدة ۵۰ :
قدمدحنا ایوان کسری وجئنا — نستثیب النعمی من ابن ثوابه
و یقول فی القصیدة ۸۶۳ و هو یمدح عبدون بن مخلد :
زورة قیضت لایوان کسری — لم یردها کسری ولا ایوانه
دیوان البحتری ، حسن کامل الصیرفی ج ۲ ص ۱۱۵۲ .

بحتری قصیده خودرا برپایه بی‌نیازی ازدنیا وتفکّر در وجود واعتراف بضعف بشر که درخاطرش جریان داشته می‌سراید .

شاعرقصیده خودرا ، با بیان بلندهمتی وبی‌نیازی خود از بخشش‌ونوال‌فرومایگان ، و استواری در برابرحوادث روزگار ، که انسان‌را بگرداب نیستی ودرماندگی سرنگون می‌کنند، وکشمکش با روزگار و بیان غم و غصّه و بدبینی نسبت بدان شروع می‌کند .

او روزگاررا چون کمفروشی‌می‌داند که بحال مشتّری فقیرخود رحم‌نکرده پیوسته ازکالای ناچیزعمر او می‌کاهد واورا بنابودی سوق می‌دهد. کار روزگار غدّار حیله‌گر برعکس‌است. زیراکه فرومایگان و رذلان را سروری می‌دهد و بدانان رو می‌کند و از نیکان وکریمان رو می‌گرداند و بدانان پشت می‌نماید . وبقول طغرائی .

أَهَبتُ بِالحَظِّ لَوْ نَادَيتُ مُسْتَمِعاً

وَٱلحَظُّ عَنّي بِالجُهّالِ فِي شُغُلِ [1]

وبقول فیلسوف عالیقدر مرحوم محی‌الدّین مهدی الهی قشه‌ای :

رنج است وغم و بلا و ناکامی پیوسته بکام هوشمندانش

واسایش وکامرانی و شادی درطالع اهل جهل و طغیانش

بحتری درابتدای قصیده ، خود را چون مبارزی سرسخت معرفی می‌کند، که در برابر روزگارِ کمفروشِ ذلتخواه ، می‌رزمد و با او دست و پنجه نرم می‌کند . و بقول ابوالطیب :

أُطَاعِنُ خَيلاً مِنْ فَوَارِسِهَا ٱلدَّهرُ

وَحِيداً وَمَا قَولِي كَذَا وَمَعِي ٱلصَّبرُ [2]

کینه روزگار در دل اوست لیک از طرفی خود را در برابر دهر ضعیف می‌بیند غم واندوه بدو رو می‌کند وخود را درمبارزه با روزگار خسته و ناتوان می‌یابد. شام را

---

۱ ـ المجانی الحدیثه ج ۳ ص ۲۴۱

۲ ـ شرح عکبری بر دیوان متنبی ج ۲ ص ۱۴۸

مد عراق ترک می‌کند ولی درعراق هم بدو خوش نمی‌گذرد وگوئی دراین معامله زیان
رده است .

اومردی است قوی ونیرومند که ازقدیم دارای اخلاق بلند و کریمانه بوده‌است
هیچگاه به‌پستیها تن درنداده ونمی‌دهد.

بین او وپسر عمویش اختلافی پیش آمده ازاو جفا می‌بیند، وغم و اندوه بدو روی
آورده عزم سفری کند، ومرکب خودرا بسوی کاخ ابیض مدائن می‌راند، تادمی ازاندوه
زندگی بیارامد وازمشکلات آن بیاساید. امّا ازسوی دیگرچون بمدائن می‌رسد، ومرکز
حکومت عظیم ساسانیان را ویران می‌یابد ، بیاد عظمت برباد رفته آنان می‌افتد وغمگین
می‌شود .

کاخ نشینان‌را درزیرسایه آن کاخ سربفلک برآورده آرام وخوش خفته می‌بیند.
کاخی که از عظمت و بلندی دیدگان‌را یارای نگریستن به برو بالای آن نیست و چو
بدان می‌نگرد خسته‌وزاری‌گردد. کاخی که حکم ساکنانش تادوشهر «خلاط» و «مکسر»
جاری وساری است و دروازهٔ آن برکوه قفقاز بسته می‌گردد. بقول سموأل :

لَنَا جَبَلٌ يَحْتَلُّهُ مَنْ نُجِيرُهُ
مَنِيعٌ يَرُدُّ الطَّرْفَ وَهْوَ كَلِيلُ

رَسَا أَصْلُهُ تَحْتَ الثَّرَىٰ وَسَمَا بِهِ
إِلَى النَّجمِ فَرْعٌ لايُنَالُ طَوِيلُ

هُوَ الأَبْلَقُ الفَرْدُ الَّذِي شَاعَ ذِكْرُهُ
يَعِزُّ عَلَىٰ مَنْ رَامَهُ وَيَطُولُ [1]

اگر ایندو شعر بحتری :

---

۱ ـ دیوان سموأل ص ۹۰ ـ دارصادر بیروت ۱۳۸٤ هـ ۱۹٦٤ م المجانی
ـ ۱ ص ۲٤٥ ـ فؤاد افرام البستانی.

يَفضُونَ فِي ظِلٍّ عَالٍ
مُشْرِفٍ يُحْسِرُ العُيُونَ وَيُخْسِي
ابُهُ عَلى جَبَلِ الْقَبْ
قِ إِلىٰ دَارَتَي خـــلاطٍ وَمكس

سموأل که در بالا ذکر شد مقایسه کنیم می‌نگریم که بحتری در مضمار معانی متعدد، در دوبیت، گوی سبق از سموأل بن عادیاء ربوده‌است.
آل ... وصف بلندی کوه وقلعهٔ ابلق فرد را می‌کند ومی‌گوید: کوهی که ر آن ... داریم، و پناهندگان را پناه می‌دهیم، آنقدر بلند است که دیده را یارای ن بالای آن نیست . دیگراینکه پایه‌های آن درزمین فرورفته واستوارگشته‌است . و ای که بنای قلعه ابلق‌فرد است ازاین کوه جدا شده بسوی ستاره‌ثریّا پیش میرود. قلعه ازدسترس کسانی که آنرا قصد می‌کنند خارج‌است . سموأل می‌گوید کوهی که ی چشم را میزند وخسته می‌کند. اواین صفت را برای کوه قرارداده نه قلعه‌ابلق اگر قلعه ابلق فرد بلند وازدسترس خارج‌است، ازاینرواست که برکوهی بلند بنا یکث بحتری وصف کوه را برای کاخ ساسانیان آورده است وکاخ را سر بفلکث وبلند وصف‌می‌کند ومی‌گوید ازبلندی چشم‌را خیره وخسته‌می‌گرداند درحالیکه بلند در شعر بحتری برکوهی بلند که سموأل ازآن سخن رانده بنا شده است .
ی ازجهت وصف بلندی کاخ برسموأل پیشی گرفته است . زیراکه بلندی کاخ انسته نه بوسیله عاملی خارجی.

سوی دیگردرفن وصف قدرت سازندگان‌آن را بیان‌کرده است ازاینروکه بفلکث‌کشیده با نیروی انسانی بلندگشته و بالا رفته است . لیکن سموأل در از نیروی طبیعی که کوه است کمکث گرفته و این خود برای سازندگان آن . ازاین‌رو درشعرسموأل سازندگان قلعه‌امتیازسازندگان کاخ‌را دارا نیستند.
اینکه سموأل ازشهرت نام قلعه ابلق فرد نام می‌برد و می‌گوید صیت شهرت

آن شائع است لیکن ازقدرت حکومت صاحبانش سخنی نمی‌راند وچنان مجسّم می‌کند که قلعه درمقابل دشمنان پایدار وازدسترس آنان خارج‌است ودرحقیقت جنبهٔ دفاعی بدان داده است وازتسلّط قلعه نشینان بردیگران سخنی نرانده.

درصورتیکه بحتری قدرت کاخ نشینان را بیان می‌کند ومی‌گوید: اینان سرزمینی وسیع را زیر تسلط خود دارند. سرزمینی که دروازه‌آن برکوه قفقاز بسته می‌شود وحکم آنان تا دوشهر خلاط ومکس ساری وجاری است.

بهرحال بعدازآنکه بحتری ازوصف کاخ آسوده می‌گردد، عظمت‌وشکوه گذشته بناهای ساسانیان را بخاطر آورده می‌گوید.

افسوس که‌ازآن کاخ امروز جزخرابه‌هائی باقی‌نیست ولی اگرمی‌گوییم خرابه‌هائی عربان گمان نبرند که چون خرابه‌های سُعدیٰ در بیابان‌های بی‌آب و علف و خشک است بلکه این‌خرابه‌های بسیارعظیم زمانی‌مرکزتمدنی درخشان وکهن بوده وبه بهترین وجه ساخته و پرداخته شده است. از سوی دیگرکوششهای صاحب این خرابه‌ها در برقراری صلح وانجام دادن کارهای بزرگ بپایه‌ای است که اصلا باکوششها واقدامات تازیان قابل مقایسه نیست.

سپس بوصف (جرماز) که یکی‌ازبناهای ساسانیان است می‌پردازد وچون جرماز ویران وخالی ازسکنه‌گشته دردیدهٔ او چون‌گورستانی ویران وآرام جلوه می‌کند.

شاعر باردیگر بروزگارحمله می‌برد وآن را مقصّر خرابی کاخ می‌داند ومی‌گوید: اینجا زمانی جایگاه شادی وسروربود واکنون دست روزگارآنرا بجایگاه حزن واندوه مبدّل کرده‌است. وبعدازعزّت وشوکت، بدان خواری و فقر ارزانی داشته. حال چرا این ویرانه‌ها باقی مانده‌است وازچه خبرمی‌دهد؟ بجا مانده است تا تو را از عجایب ملتی خبردهدکه هرچه ازبزرگی وعظمت وشوکت درباره‌آن ملت‌گفته شود حقیقت دارد.

دراین‌هنگام‌دیدگان شاعر برنقش‌نبرد انطاکیه که بریکی‌ازدیوارهای قصرجرماز نقش شده بود قرارمی‌گیرد. تصویر نظر او را بخود جلب کرده دیگردست ازوصف

ماز می‌دارد وبوصف نبرد انطاکیه می‌پردازد.

دراینجاست که شاعر قدرت خود را در وصف نشان می‌دهد وتصویری زنده و یارا، با حرکت و جنبش ، بارنگهای خیره کنند و زیبا، در مقابل دیدگان خواننده سم می‌سازد .

او تصویرنبرد انطاکیه‌را می‌نگرد وناگاه خودرا درمیان دوسپاه صف برزده روم ٰران می‌بیند. ترس ووحشت سرا پای وجودش را دربرمی‌گیرد و برای اینکه وصف ِدرا زنده‌تر گرداند وخواننده را با خود دردیدار این نقش زیبا شرکت دهد ودرعالم ال اورا باخود به‌میدان نبردببرد، ضمیررا در رَأَیْتَ وَ اِرْتَعَشْتَ مخاطب‌می‌آورد.

او بمیدان خیره شده مرگ را می‌نگرد که بپا ایستاده است وسواران دلاور را در ٰم خود فرو می‌کشد، دراین هنگام شاعرمی‌خواهد بی باکی وکاردانی پادشاه ساسانی‌را ن‌کند، ازاینرو می‌گوید : درحالیکه مرگ برپای ایستاده و درکمین است و دلاوران و ِاران را باداس اجل درو می‌کند و نبرد با شدت ادامه دارد ، انوشیروان را می‌نگرم ، صفهای سواران را زیردرفش کاویان رهبری می‌کند.

شاعر انوشیروان را درلباسی سبز سوار براسبی نارنجی رنگ و خرامنده وصف ‌کند . قبلا شاعر در وصف از قوه تخیّل خود استفاده کرده است امّا دراین شعر که ‌کر رنگ لباس و اسب انوشیروان می‌پردازد، دیگر از قوه خیال استفاده نمی‌کند . ‌که بطور واقع رنگی‌را که روی پرده می‌بینند بیان می‌نماید[1] . سپس توجّهش بصحنه نبرد لب می‌گردد ودرتصویر، نبرد را می‌نگرد که آرام و بی صدا با حرکات شدید وسریع ریان دارد.

---

۱ ـ شاهان قبل‌از اسلام ایران چنانکه حمزة بن حسن اصفهانی درتاریخ سنی ملوك لارض والانبیاء آورده لباسهائی بخصوص بارنگی معین بتن داشتند مثلا درباره انوشیروان گوید که لباسش سپید و نقش و نگار لباسش رنگهای مختلف بود و شلوارش آبی ـ ص ۳۹ ـ چ برلن .

پهلوانان را می‌نگرد که با قدرت وشدّت نیزه بردشمن فرود می‌آورند و دلیرانی را می‌نگرد که با سپر درمقابل نیزه دشمن ایستادگی کرده زبان نیزه دشمن را رد می‌کنند.

در دل می‌گوید: راستی این نقش چه زنده است گوئی جنگاوران آن همگی زنده هستند وحرکت می‌کنند ومقاصد خودرا بیان می‌نمایند.

ولی اگرصدائی نمی‌آید بخاطراین است که اینان آنچه را که دردل دارند با زبان اشاره بیان می‌کنند.

شاعرخودرا درعالم خیال درصحنه نبرد می‌بیند. و بقدری خیال اورا درمی‌یابد که نزدیک است عالم واقع وخیال براو مشتبه گردد. پس برای اینکه خودرا ازسرگردانی برهاند و برای خود محقّق گرداند که درخواب وخیال نیست دست خویش را بسوی تصویردرازکرده آنرا لمس می‌کند وبیقین درمی‌یابد که درعالم خیال بوده است.

سپس برای اینکه خستگی راه را ازتن براند،وازهول و هراسی که درعالم خیال او را دربرگرفته است بیاساید،جامی لبریز از می ناب از دست پسرش ابوالغوث گرفته پنهانی می‌نوشد. مبادا اورا به‌بینند وسرزنش کنند. سپس آن باده را به بهترین وجه‌وصف می‌کند و با وصف نیکوی خود خواننده را بیاد وصف باده شعرای قبل از خود چون عمرو بن کلثوم، علقمه فحل، اعشی اکبر وابونواس می‌اندازد و دراین راه گوی سبق از آنان می‌رباید. «باده‌ای‌که درپاکی وصافی گوئی نورستاره‌ای است که شب تاررا تابناك و روشن می‌سازد ویاآب دهان خورشیداست.»

«چون مست جرعه نوش آنرا نوشد اورا شادی فراوان بخشد. وآن باده بقدری محبوب مردمان است که گوئی ازقلبهای آنان گرفته ودرجام ریخته شده است ازاینرو نزد هرکس محبوب است.»

بحتری باردیگر به عالم خیال رو می‌نهد وایوان‌را درکنار جرماز چون غاری در کنارکوهی می‌یابد. ایوان دردیدهٔ او بقدری غم انگیز واندوه بار جلوه می‌کند که‌گوئی چون کسی‌است که‌دوست عزیزش ازاو جدا شده ویا باجبار زن مهربان ودوست‌داشتنی

خود را طلاق گفته است.

دردل باخود می گوید: «فغان ز دست ستمهای گنبد دوّار» که نیکبختی این ایوان را به بدبختی تبدیل کرده وسعدش به نحس گراییده. لیک با شهامت و قدرت زیر سینه سنگین روزگار شکیبائی پیشه ساخته است.

«آری اگر جامه این کاخ باعظمت ژنده گردیده، وجامه‌های دیبا وحریر ازبرش بغارت رفته، اورا ننگ وعاری نیست.»

«کنگره های آن چنان بلنداست که برتر از قله‌های دو کوه رضوی وقدس است.» ایوان بقدری زیبا وعجیب بنا شده که بحتری را درشناخت سازنده آن به‌شک می‌اندازد.

«آیا این ایوان را آدمیان برای پریان بنا کرده‌اند یا ساخت دست پریان است تا آدمیان در آن بیارامند وبیاسایند.» امّا بعد از کمی فکرمی گوید: بی‌شک ساختهٔ دست پادشاهان است وسازنده آن هم درمیان پادشاهان گمنام نبوده.

درعالم خیال قصرساسانیان‌را می‌نگرد ومی‌بیند که گروه انبوه مردمان برای وارد شدن به قصرشاهی ازدحام می کنند و خسته وکوفته وآفتاب زده پشت سر یکدیگر ایستاده‌اند. آواز خنیاگران را می‌شنود که درشاه‌نشین‌ها آواز سر داده‌اند واینان چنان در نظرش آشنا جلوه می کنند که گوئی پریروز آنان را دیده است و همین دیروز ازآنان جدا شده.

سپس ازعالم خیال بدرآمده با خود می‌گوید: ای عجب این قصر با شکوه زمانی برای شادی وسرور بنا شده بود واکنون باید برخرابه‌های آن اندوه خورد وگریست. پس شایسته است که بخاطر آن سرشک غم ازدیدگان بیارم وبا اشکهای خودآنرا یاری دهم و این تنها کاری است کـه از دست من نسبت بدین آثار ویران برمی‌آید و بقول امرؤالقیس:

وَإنَّ شِفَائی عَبْرَةٌ مُهَرَاقَةٌ

وَهَلْ عِندَ رَسْمٍ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ [1]

---

۱ - المجانی الحدیثه ج ۱ ص ۳۱ - فؤاد افراد البستانی.

برا نها اسکت می‌ورزم وحال آنکه سازندگان آنها ازنژاد و دودمان من نیستند . و
این خانه‌هم خانه ومنزلگاه من نیست فقط ازاینرو بدان عشق می‌ورزم که ازسوی بانیان
آن برخاندانم نعمتها وبخشش‌ها رفته است وآنان نهال نیکوئی خود را در میان خاندان
من کاشتند وآبیاری کردند . با سواران جنگی زره پوش پادشاهی ما را نیرو بخشیدند و
برضدّ ارباط حبشی در فتح یمن بپا خاستند . بلی‌آنان شریفان و بزرگزادگان بودند و
من‌هم عاشق اشرافم ازهرطبقه‌ای که باشند .

مقایسهٔ قصیدهٔ ((سینیه)) بحتری با قصیدهٔ ((نونیهٔ)) خاقانی

اگرقصیده سینیّه‌را با قصیده ایوان مدائن خاقانی مقایسه کنیم درابتدا می‌یابیم که
بحتری برای‌آسودن ازرنجها بایوان مداین روی‌آوردوساختمان شگفت‌آورآن اورا برآن
داشت تا دروصف‌آن بنا وسازندگانش قصیده سراید . بحتری قصیده خودرا تنها برای
بیان زیبائی کاخ ساسانیان وعظمت‌وقدرت سازندگان‌آن ونعمتی که‌ازسوی‌آنان برعرب
رفته است سروده . درصورتیکه خاقانی در سرودن قصیده خود به پند و اندرز نظر
داشته واین موضوع خود ازمطلع قصیده او نمایان است .

هان ای دل عبرت بین از دیده نظرکن هان
ایوان مدائن را آئینه عـــبرت دان

اگر چه بحتری هم بعضی ازابیات قصیده سینیه را از پند و اندرز تهی نگذاشته
است لیکن می‌توان گفت که انگیزه اصلی‌اودرسرودن سینیه بیان‌عظمت کاخ وسازندگان
آن بوده است نه حکمت واندرز.

دیگراینکه بحتری درقصیده خود روح عربیت ونخویت عربی‌را ظاهرمی‌گرداند
ودرمطلع قصیده از روح بلند وقدرت واستواریش دربرابرحوادث سخن می‌راند همانگونه

که شعرای عرب چون شنفری (درلامیة العرب) و طرفة ابن عبد وعنترة بن شدّاد و متنبّی وغیره سخن رانده‌اند.

بحتری چون میل تکسّبش بیشتراز خاقانی بوده است وروزگار بدو روی ننموده واورا ثروتمند نکرده غمگین می‌گردد وپیوسته ازاین موضوع می‌نالد وازطرف دیگر عمر خودرا در راه کسب مال هدررفته ونابود می‌یابد ازاینرو روزگاررا دشمن سرسخت خود معرفی می‌کند . لیکن خاقانی ازظلم وستم روزگار نسبت بخود سخن بمیان نمی‌آورد .

بُلَغٌ مِنْ صُبَابَةِ ٱلعَيْشِ عِندِي
طَفَّفَتْهَا ٱلأَيّامُ تَطفِيفَ بَخْسِ

وَ بَعِيدٌ مَا بَيْنَ وَارِدِ رِفْــه
عَلَلٍ شُرْبُهُ وَ وَارِدِ خِمْسِ

وَ كأنَّ ٱلــزَّمانَ أصبحَ مَحْمُو
لاً هَــوَاهُ مَعَ ٱلأَخَسِّ ٱلأخسِّ

بحتری هنگامی بمدائن روی می‌نهد که غم و اندوه اورا در بر می‌گیرد .

حَضَرَتْ رَحْلِيَ ٱلهُمُومُ فَوَجَّهـ ـتُ إلىٰ أبْيَضِ المدائِنِ عَنْسي

درصورتیکه خاقانی این حالت را نداشته ودرسفر برمدائن گذر کرده است .

یک ره ز ره دجله منزل بمدائن کن
وز دیده دوم دجله بر خاک مدائن ران

خاقانی وبحتری هردوازدیدار وضع اسفبار و بنای ویران کاخ ساسانیان اندوهگین می‌گردند واشک ازدیدگان جاری می‌سازند .

أتَسَلّىٰ عَنِ ٱلخُطُوبِ وَآسىٰ لِمَحلٍّ مِنْ آلِ سَاسَانَ دَرْسِ
فَلَهَا أنْ أُعِينَها بِدُمُوعٍ مُوقَفَاتٍ عَلَى ٱلصَّبابَةِ حُبْسِ

* * *

بر دجله گری نو نو وز دیده زکاتش ده
گرچه لب دریا هست از دجله زکاتستان

گه گه بزبان اشک آواز ده ایوان را

تا بو که بگوش دل پاسخ شنوی ز ایوان

خاقانی تنها خود اندوهگین وگریان نیست، بلکه دجله را هم گریان می‌یابد ، و در نظراودجله انسانی جلوه می‌کند که درغم شوکت‌وعظمت ازدست رفته ایرانیان وویرانی کاخ ساسانیان اشک اندوه ازدیدگان فرومی‌بارد درحالیکه دلش از این غم‌آتش‌گرفته وآه سوزناك ازدل چون آتشدان خود برمی‌کشد .

خود دجله‌چنان گرید صد دجله خون گوئی

کزگرمی خونابش آتش چکد از مژگان

بینی که لب دجله چون کف بدهن آرد

گوئی ز تف آهش لب آبله زد چندان

از آتش حسرت بین بریان جگر دجله

خود آب شنیدستی کاتش کندش بریان

گر دجله درآمیزد باد لب و سوز دل

نیمی شود افسرده نیمی شود آتشدان

لیک بحتری کس دیگر را در غم و اندوه خود شرکت نداده است . بلکه خود ایوان را چون انسانی غمگین وافسرده یافته :

يَتَظَنّى مِنَ الكآبةِ إذْ يَبْـ . . . . دُ ولِعيَنْى مُصَبَّحٍ أَوْ مُمَسّي

مُزْعَجاً بِالفِراقِ عَنْ أُنسِ إلفٍ عَزَّ أو مُرْهَقاً بِتطليقِ عِرسِ

بحتری وخاقانی هردو خرابی ایوان را مورد نظرقرارمی‌دهند .

از نوحه جغد الحق مائیم بدرد سر

از دیده گلابی کن درد سرما بنشان

آری چه عجب داری کاندر چمن گیتی

جغد است پی بلبل نوحه است پی الحان

* * *

نَقَلَ ٱلدّهرُ عَهْدَهُنَّ عَنِ ٱلجد دَةِ حَتّى غَدَوْنَ أنضاءَ لُبْسِ
فَكأنَّ ٱلجِرمازَ مِنْ عَدَمِ ٱلأُنْ سِ وَ إخلالِهِ بَنِيّةُ رَمْسِ

خاقانی از عدل و داد ساکنان این قصر یاد می‌کند در صورتیکه بحتری فقط شوکت وعظمت و بخشش آنانرا بیان کرده است .

ما بارگه دادیم این رفت ستم برما
برقصر ستمکاران تاخود چه‌رسد خذلان

بحتری روزگاررا مسؤول‌خرابی کاخ می‌داند وحال آنکه خاقانی خرابی را بفرمان وخواست پروردگار می‌داند .

نَقَلَ ٱلدّهرُ عَهْدَهُنَّ عَنِ ٱلجِدْ دَةِ حَتّى غَدونَ أَنضاءَ لُبْسِ
لَو تَراهُ عَلِمْتَ أنَّ ٱللّيالي جَعَلَتْ فيهِ مَأتماً بَعدَ عُرسِ
عَكَسَتْ حَظّهُ ٱلليالي وَبَاتَ ٱلمشتري فيهِ وَهْوَ كَوكبُ نَحْسِ

* * *

گویی که نگون کردست ایوان فلک وش‌را
حکم فلک گردان یا حکم فلک گردان

برای تأیید گفته‌ام این شعر شیخ علی بلوردی (ابیوردی) را شاهد می‌آورم :

گفتی که فلک فرمان فرماست دراین گیتی
نی نی به فلک فرمان دادست فک فرما

و اینجا که خاقانی گفته است :

دندانه هرقصری پندی دهدت نو نو
پند سر دندانه بشنو ز بن دندان

اشاره بواقعه بدنیاآمدن حضرت محمد(ص)است واینکه درآن شب طاق کسری شکست می‌خورد وبخواست خداوند تعالی در ارکان آن خلل وارد می‌آید . وبرای تأیید

این سخن چند شعر ازمسمّط معروف ادیب الممالک فراهانی را ذکر می کنم .

گر خواب انوشروان تعبیر ندانی — از کنگره قصرش تصویر توانی
بر عبد مسیح این سخنان گر برسانی — آرد بمداین درت از شام نشانی

بر آیت میلاد نبی سید مختار

بحتری از گذشته با شکوه قصر شاهی ایران در دوره ساسانیان یاد می کند و می گوید که ساکنان آن با شادی وخوشی در آن می زیسته اند . و از قدرت وعظمت و وقار بانیان آن و بنای شگفت انگیز کاخ سخن می راند وآنقدر بنا را عجیب می بیند که می پندارد پریان آنرا ساخته اند امّا چنین پنداری درشعر خاقانی ره نیافته .

لَيْسَ يُدرى أَصُنعُ إنسٍ لِجِنٍّ — سَكَنُوهُ أَمْ صُنعُ جِنٍّ لِإنسِ
غَيرَ أنّي أراهُ يَشْهَدُ أنْ لم — يَكُ بَانيهِ فى ٱلملوكِ بِنِكسِ
فَكأنّي أرى ٱلمراكِبَ وَ ٱلقَو — مَ إذامَا بَلَغتُ آخِرَ حِسّي
وَكَانّ ٱلقِيانَ وَسطَ ٱلمقاصي — رِ يُرَجِّعْنَ بَيْنَ حُوٍّ وَ لُعْسِ

بحتری نقش دیوار جرماز را وصف می کند واز نبرد انطاکیه سخن می راند. خاقانی هم درعالم خیال عظمت گذشته ساسانیان را می نگرد وازداستان نعمان منذر سخن می راند .

پندار همان عهد است از دیدهٔ فکرت بین
در سلسله درگه در کوکبه میـــدان
از اسب پیاده شو بر نطع زمین رخ نه
زیر پی پیلش بین شهمات شده نعمان
سپس به پند و اندرز می پردازد ومی گوید :
نی نی که چو نعمان بین پیل افکن شاهانرا
پیلان شب و روزش گشته ز پی دوران
ای بس شه پیل افکن کافکنده به شه پیلی
شطرنجی تقدیرش در ماتگـه حرمان

مست است زمین زیرا خورده است بجای می

در کاس سر هرمز خون دل نوشروان

بس پند که بود آنگه برتاج سرش پیدا

صد پند نو است اکنون درمغز سرش پنهان

خاقانی درقصیده خود از مضامین قرآنی استفاده کرده است وحال آنکه بحتری
ـاده نکرده .

پرویز بهـــر خوانی زرین تره آوردی

کردی ز بساط زر زرین تره را بستان

پرویز کنون گم شد از گمشده کمتر گو

زرین تره کو برخوان روکم ترکوا برخوان

« کَمْ تَرَکُوا » اشاره است به آیه ۲٤ سوره الدخان که سوره ٤٤ قـرآن
مجید است .

« کَمْ تَرَکُوا مِنْ جَنّاتٍ وَعُیُونٍ » بسیار ترك كردند و واگذاشتند این
ـبطیان پس از غرق شدن از بوستانهای پراشجار (۲۵) « وَزُرُوعٍ وَمَقامٍ کَرِیمٍ » و
کشتزارها ومنزل‌های نیکو(۲٦) «وَنِعْمَةٍ کانُوا فِیها فاکِهِین» ونیز گذاشتند تنعم
ـعیش را که درآن متنعم بودند .

خاقانی درقصیده خود بوصف شراب نمی‌پردازد لیك بحتری جامی لبریز از می
ـاب را از دست ابوالغوث گرفته جرعه جرعه دور ازچشم اغیار می‌نوشد وسپس آنرا به
ـهترین وجه وصف می کند .

بهر حال بعقیده بنده بحتری صادق‌الوصف‌تر ازخاقانی است ودراشعارخود کمتر
ـزخاقانی به‌غلوّ شاعرانه می‌پردازد وشعرش روانتر است امّا شعرخاقانی حکیمانه‌تراست
ـمی‌توان گفت بحتری شاعرانه شعر سروده است و خاقانی حکیمانه .

دیگراینکه اگر بحتری براطلال ودمن مدائن گریسته است این عمل ازفرهنگ او

سرچشمه می‌گیرد، چه شاعران عرب براطلال ودمن معشوق می‌ایستاده ومی‌گریسته‌اند: البتّه این‌گریستن دردورهٔ جاهلی وصدراسلام دارای اصالت بوده است ولی سپس در عرب بصورت تقلیدی درآمده .

ولی‌گریستن براطلال ودمن معشوق، درفرهنگ خاقانی نبوده‌است و او ازروی ارادتی‌که به ملیّت خود دارد وبیاد مجد وعظمت بر باد رفته ایران و ایرانیان می‌گرید و درضمن ناپایداری دنیا و بی‌وفائی آنرا بیان می‌کند و درحقیقت

« دایه را دامن سوزد و مادر را دل »

:کتر حیدر شهریارنقوی
.انشگاه اصفهان

ارتباط فارسی وسانسکریت

زبان وادبیات فارسی، در پرتو حکومت مسلمانان فارسی‌زبان‌در هند وپاکستان
ـه در حدود یکهزار سال طول کشید، درآن دوکشور پهناورگسترش‌زایدالوصفی
یدا کرد ودر بعضی از مواقع، در نتیجهٔ تشویق وسرپرستی بی‌مانند پادشاهان
.درباریان وشاهزادگان، ازفضلای ایران وگویندگان ونویسندگان فارسی، ترقی
ـتعالی‌آن در هندوستان بمراتب بیشتر از ایران بود.

فارسی در دربارهای سلاطین مختلف‌که در نواحی مختلف شبه‌قاره چون
:هلی، آگرا، جونپور، گجرات، مالوه، بنگال، کشمیر، سند، احمدنگر، بیجاپور
گولکنده وغیره حکومت داشتند ودر سربرستی از زبان وادب وفرهنگ ایران بر
ـکدیگر سبقت می‌جستند، زبان رسمی‌بود وتنها وسیلهٔ جلب توجه حکمرانان‌واحراز
ـفام در دربار، کسب فضیلت وحصول‌تبحر در همان زبان محسوب میگردید.

از طرف دیگر عارفان ومبلغان دین مبین اسلام‌که غالباً ایرانی بودند وبنا
ـراخلاق ستوده ورفتار پسندیدهٔ خویش محبوبیت خاصی در اجتماع داشتند، زیر
سایهٔ محراب ومنبر، پرچم زبان فارسی را نیز باهتزاز درآوردند وناخودآگاهانه
عامل مهمی برای توسعه فارسی ومقبولیت‌آن در بین توده مردم بودند. بعلاوه

زیبائیهای فارسی وفرهنگ بسیار غنی فارسی‌زبانان هم، در پیشبرد فارسی سهم بسزائی داشت. براساس همین عوامل، فارسی در سراسر شبه‌قاره تسلط شگرفی پیدا کرد ومردم بدون هیچگونه امتیاز مذهب وملت بآن دل بستند.

بنابرمقام خاصی که فارسی قرنها در هند وپاکستان احراز نموده بود، رخنهٔ آن در زبان‌های محلی‌آن ممالک امر بسیار طبیعی بود. بهمین علت،آن، درکلیهٔ زبانهای‌آن دو کشور بویژه زبانهای برجسته نظیر اردو، هندی، بنگالی، سندی ، پنجابی، پشتو، گجراتی، کشمیری، مراهتی وغیره نفوذ عجیبی پیدا کرد وادبیات آن در ادبیات همهٔ زبانهای فوق تأثیر عمیقی از خود باقی گذاشت.

در بین زبانهای هند وپاکستان که شمارهٔ‌آنها بچندین صد میرسد زبان سانسکریت از همه قدیمی‌تر، بزرگتر وبا عظمت‌تر بشمار میرود و از حیث تقدس دینی، بعقیده هندوان، که‌آن را زبان خدایان میدانسته‌اند بالاتر ازآن بوده که زبانی از زبانهای بشر درآن رخنه کند وادبیات‌آن را تحت تأثیر قرار دهد ولی فارسی، سرانجام در سانسکریت‌رخنه کرد وادبیاتش را تحت تأثیر خود قرار داد.

سانسکریت ، زبان قدیم هندوان که‌بخط دیوناگری از طرف چپ براست نوشته میشود، با زبانهای باستانی ایران چون اوستائی وپارسی باستان هم‌ریشه و بقدری بآنها نزدیک است که بسیاری از اشعار هریک از دو زبان سانسکریت و اوستا را میتوان با تغییرات مختصر دستوری ولغوی بزبان دیگری مبدل ساخت. در بین این زبانها بیشتر تفاوت لهجه وجود دارد وبهمین علت این زبانهای‌آریائی را خواهران همدیگر گفته‌اند. شباهت گاتها، قدیم‌ترین بخش اوستا، با ادبیات سانسکریت تا این اندازه زیاد است که خواننده را به‌حیرت و استعجاب می‌اندازد. هر دو زبان از واژه‌های مشترك برخوردارند ولی نمیتوان گفت که سانسکریت از زبانهای باستانی ایران استفاده نموده واوستا یا پارسی باستان درآن رخنه کرده و نفوذ وتأثیری از خود بجای گذاشته است زیرا که دانشمندان را عقیده برآنست که زبان سانسکریت کهنه‌تر از زبان گاتهاست.

سانسکریت که در حدودچهار هزار سال دوام‌آورده وخدایان متعدد شعر و
نن درآراستگی‌آن کوشیده‌اند ، ادبیات‌خیلی‌وسیع‌ودرخشان وبسیار غنی‌و پرارزشی
رد . گنجینه‌های علمی وشاهکارهای ادبی هند قدیم که غالباً منظوم است و
خلاف اوستا در مقدار زیادی از دست تطاول روزگار وتعدی چرخ کجرفتار باقی
نده و کاخ مجلل‌آن، با نقش ونگار شگفت‌انگیز، نبوغ واستعداد سازندگانش‌را
وبی منجلی ودیدگان ارباب علم ودانش را خیره می‌سازد، در قالب همان زبان
خته سده وبنام وداها وادبیات کلاسیک معروف است.

راماباتا ومهمابهاراتا دو اثر بزرگ حماسه‌ای وصدها کتاب ذیقیمت دیگر
ظوم ومسور در رشته‌های گوناگون دانش بشر از جمله فلسفه، الهیات، نجـوم
ب، ریاضیات، ادبیات، نمایشنامه‌ها وداستانهای اخلاقی وغیره شامل ذخائــر
رانمایهٔ علمی وادبی‌آن زبان میباشد و کتبی‌مانند اوپنشدها، گیتا، شکنتلا، کلیله
منه وامثال اینها که هر کدام از اینها بارها بزبانهای بزرگ دنیا ترجمه‌ومنتشر
ردیده ، عظمت‌آثار کلاسیک سانسکریت را بجهانیان ثابت کرده است.

سانسکریت در بین هندوان بعنوان زبان‌خدایان ، فوق‌العاده مقدس‌محسوب
حصیل‌آن به طبقه روحانیون (برهمنان) مخصوص ومحدود بود وعموم مـردم
بانهائی که ازآن منشعب گشته وپرا کرتها نامیده میشدند سرو کار داشتند ولی
عین حال با تمام محدودیت‌ها، سانسکریت مانند سایر زبانهای دنیا باگذشت
ان، نمیتوانست در قبال تحولات سیاسی واجتماعی کشور بی‌تفاوت بماندوبهمین
ت‌آن، در ادوار مختلف تاریخش‌دستخوش تغییراتی گردید و تحت تأثیر ونفوذ
انهای اقوامی که باهندوان در تماس بودند قرارگرفت واز جمله زبان فارسی هم
ربهٔ خود در حریم مقدس‌آن راه یافت وتاثیر بسزائی از خود در ترقی وتعالی‌آن
اگذاشت.

کشمیر که یکی از مراکز مهم سانسکریت در هندوستان بشمار میرفـت،
لت نزدیکی جغرافیائی با ایران از دیرباز ، بااین کشور روابط فرهنگی داشت.

سنگتراشی‌ها وخانقاههائی که در حوالی سرینگر، پایتخت آن سرزمین وجود داردحاکی از برقراری همبستگی‌های نزدیک کشمیر با ایران در زمان ساسانیان است ورواج بعضی از کلمات ایرانی چون دبیر و گنجور، پیش از ورود ایرانیان مسلمان در هندوستان، در زبان رسمی کشمیر که سانسکریت بود نیز میتواند وجود چنین علائق را تأیید نماید.

در زمان حکومت مسلمانان در کشمیر که از قرن چهاردهم میلادی بوسیله شاه‌میرآغاز گردید، اسلام بیشتر بمساعی ومجاهدتهای عرفاء ومبلغان ایران وآن‌سوی رود (ماوراءالنهر) مانندبلبل‌شاه وسیدعلی همدانی وپسرش محمد همدانی ومیرشمس‌الدین وامثال آنها درآن نواحی مقبول عوام واقع شد ودر نتیجه، معارف وفرهنگ ایرانی درآن رخنهٔ شایانی نمود وافکار عموم مردم را تحت تأثیر قرار داد.

در زمان سلطنت خانوادهٔ شاه‌میر در کشمیر که از سال ۱۳۳۹ تا ۱۵۵۲ میلادی ادامه داشت در پرتو توجهات پادشاهانی علمدوست ومعارف‌پرور مانند سلطان زین‌العابدین که از سال ۱۴۲۰ تا ۱۴۷۰ م. درآن مملکت حکمفرما بود، فارسی وفرهنگ ایران جایگزین سانسکریت وفرهنگ هندی شد وبا اینکه همواره از ادبای سانسکریت هم قدردانی وسرپرستی بعمل می‌آمد معذالک زبان رسمی دربارکه فارسی بود مدارج ترقی وتعالی را بسرعت طی نمود. خود سلطان زین‌العابدین بفارسی شعر میگفت ودو کتاب بفارسی منثور نوشت ودرباریان او نیز خدمات ارزنده بفارسی انجام دادند. در نتیجه، فارسی پیشرفت زیادی کردوبقدری در عموم مردم مقبولیت یافت که حتی شمس‌الدین حافظ شیرازی در کلامش از محبوبیت فوق‌العاده فارسی در کشمیر اشاره نمود و گفت:

به شعرحافظ شیراز میگویند ومیرقصند　　سیه چشمان کشمیری وترکان سمرقندی

پیشرفت سریع ومحبوبیت زایدالوصف فارسی در کشمیر موجب شد تعداد قابل توجهی از واژه‌های فارسی در سانسکریت وارد شود چنانکه دربعضی ازقسمت های (لوك پرکاش) که در همان زمان نوشته شد، کلمات فارسی از قبیل شاهی،

اص، سرترانا (سلطان) صلحدار وامثال اینها بچشم میخورند. همین الفــاظ در
نقش هائی از (لوك پرکاش) که‌منسوب‌به شخصی‌بنام«شمندر» است‌دیده نمیشوندو
رکتابی معروف بنام «راج ترنگنی» نیزآنها را نمی‌بینیم.

همچنین تعدادی ازکلمات عربی، فارسی وترکی مانند خاتونه‌نا (خـاتون)
کهان گاه (خانقاه)مَلَک (مَلَک) مسجیدا یا مسیدا (مسجد) مدرسه، رواد(رباب)
رآثارگویندگان‌سانسکریت‌نظیر یون‌راج - شری‌وار پراجیه‌بهت‌وشک‌وجود دارند.

اساطیر وداستانهای ملی ومذهبی در هند قدیم زیاد نوشته شد، ولی دربین
هندوان، تاریخ نویسی هیچگاه مورد توجه واقع نگردید ودامن‌آثار کـــــلاسیک
سانسکریت با تمام وسعتی که داشت از فن مزبور تهی ماند. تماس مسلمانان با
اهالی هندوستان وآگهی‌آنان با علوم وفنون لشکرگشایان فارسی زبان، بـاعـث
آشنائی هندوان با علم تاریخ گردید. مخصوصا شاهنامه، شاهکار فردوسی طوسی
که پس از حملات سلطان محمود غزنوی به هندوستان، بدانشمندان‌آن سرزمین
معرفی شد ودرخشندگی‌های علمی‌ادبی‌وتاریخی،چشمان‌صاحبنظران راخیره ساخت،
تأثیر شگرفی در افکارآنان نمود وراه مقبولیت‌را برای‌فن‌تاریخ در ذوق سانسکریت
زبانان گشود.

در نتیجه، در قرن یازدهم میلادی شخصی بنام «کهشمند» که یکی از
درباریان مهاراجاانَنت بود تاریخی بسانسکریت ازکشمیر زیر عنوان «راجاولـی»
برشته نظم کشید. کلهن‌بهت سراینده راج‌ترنگنی، ذکری از او واثرش درکتاب
خویش بمیان‌اورده است وبیش ازآن اطلاعاتی درباره راجاولی ونگارنـده‌اش در
دست نیست.

شاعری دیگر بنام چندکوی در قرن دوازدهم میلادی کتابی‌بنام «پرتهوی
راج‌وجی» که شامل وقایع نخستین جنگ پرتهوی راج، پادشاه دهلی واجمیر بـا
سلطان شهاب‌الدین غوری متوفی ۶۰۲ مطابق ۱۲۰۶ میلادی بوده نوشت ولی
مهمتر از همه اقدام «کلهن بهت» یـــکی از درباریان فاضل ودانشمندرا جاجی

سنگه فرمانروای کشمیر بود که با الهام از شاهنامهٔ فردوسی در سال ۱۱۴۹ میلادی تاریخ کشمیر را ازآغاز تا زمان پادشاه معاصر خود (جی‌سنگه) منظوم ساخت و برآن «راج ترنگنی» که درست بمعنای شاهنامه میباشد اسم گذاشت.

راج ترنگنی که در واقع نخستین کتاب سانسکریت در فن تاریخ نویسی بشمار میرود وحاوی هشت بخش وشامل تمام تاریخ آن سرزمین میباشدازچندین حیث مماثلت خاصی با شاهنامه دارد. باین‌معنا که محتویات‌هر دو کتاب منظوم، بر سرگذشت‌های تاریخی مملکت مربوط، از ابتدا تازمان پادشاه‌معاصر گویندهٔ‌آن مشتمل‌است. دوم اینکه هیچکدام ازآنها بپادشاهی مخصوص نسبت داده نشده است. سوم اینکه اسامی‌هر دو دارای یک‌مفهوم(شاهنامه) میباشد. چهارم اینکه هر دو اثر ازآثار جاویدان جهان‌اند ودر زبان مربوط شاهکار محسوب میگردند.

شاهنامه بفارسی در قرن دهم میلادی وراج‌ترنگنی بسانسکریت در قرن دوازدهم میلادی سروده شد وشخصی بنام «جون راج» یکی از درباریان سلطان زین‌العابدین پادشاه عالم نواز وعلم پرور کشمیر تقریباً پس از دوقرن از نگارش راج‌ترنگنی تاریخ دیگری که شامل‌سرگذشت کشمیر تازمان‌سلطنت سلطان‌مزبوربود بشعر درآورد ونظر به مقبولیت فراوان اثر کلهن‌بهت اثر خویش را نیز بهمان اسم نامید.

در تاریخ جون‌راج که حاوی وقایع تاریخی کشمیر از سال ۱۱۵۰ الی ۱۴۵۹ میلادی میباشد، اوضاع تاریخی‌آن سرزمین در حکومت مسلمانان بویژه پادشاه سرپرست سراینده زین‌العابدین بطور مفصلی شرح داده شده است.

پس از جون راج، شاگرد وی بنام شری‌وار، تاریخ منظومی‌بعنوان « زین راج‌ترنگنی» به سانسکریت سرود ودرآن وقایع تاریخی را از سال ۱۴۵۹ تا۱۴۸۶ میلادی مرقوم داشت.

شری‌وار بدربار زین‌العابدین بستگی داشت ودر هر دو زبان سانسکریت و فارسی بپایهٔ‌عالی‌رسیده بود. او یوسف وزلیخای‌نظامی گنجوی‌را بسانسکریت ترجمه

کرد واسم آن را «کتها کوتکا» گذاشت. بعد از شری‌وار، شخصی بنام پراجیه بهت، تاریخی منظوم بعنوان «راجاولی‌پتاکا» بسانسکریت نوشت، وآن شامل سرگذشت سیاسی کشمیر از سال ۱۴۸۶ تا ۱۵۱۲ میلادی میباشد. بدین‌ترتیب تاریخ نویسی در کشمیر، بسانسکریت ادامه پیدا کرد.

در کشمیر زیر سرپرستی سلاطین‌مسلمان فارسی زبان، تعدادی از کتب‌فارسی وسانسکریت بزبان دومی ترجمه شد[1] بطور نمونه چنانکه گفته شد یوسف‌وزلیخای نظامی بوسیله شری‌وار بسانسکریت ترجمه شد واکبرنامه تألیف ابوالفضل‌علامی نیز بهمان زبان نقل گردید[2] همچنین حماسه ملی معروف هندوان بنام مهابهاراتا وراج‌ترنگنی بوسیله ملااحمد کشمیری از سانسکریت بفارسی برگردانده شد[3].

در فارسی، مدح سلاطین بصورت قصیده‌گوئی رواج شایانی داشت ودرآن ادوار سابق برای شاعران، تنها راه رسیدن بدربار بشمار میرفت. خاقانی، انوری، ظهیر فاریابی، عرفی وامثال‌آنها همه از همین راه به‌آمال خود رسیدندودر ادبیات فارسی هم‌بکسب مقامات عالی‌نایل گردیدند. چنین‌وضعی‌برای شاعران سانسکریت نیز قابل توجه بود وآنها هم در تقلید از قصیده‌نگاران بلندنام‌فارسی،مدیحه سرائی را در زبان خویش مرسوم ساختند و به‌قصیده‌گوئی پرداختند.

اودی‌راج در مدح سلطان محمد غور قصایدی بسانسکریت سرود ومجموعهٔ آنها را بعنوان «راج‌ونود» تهیه نمود شاعر دیگر سانسکریت بنـام «رام‌آریـا» قصایدی در مدح سلطان محمود غزنوی گفت وآنها را به «غزنی‌محمود چرتر» نامید. این کتابها نمونه بارزی از قصیدسرائی در سانسکریت میباشد که درنتیجهٔ تحت تأثیر قرارگرفتن شاعران زبان مزبور در مقابل قصیده‌نگاری ومدیحه‌سرائی فارسی، بوجودآمده است.

تأثیر فنی شعر فارسی‌را که عبارت‌است ازوزن‌شعری وقیودات ردیف وقوافی، پیش از همه سرایندهٔ معروف بنگال بنام «جی دیو» که سانسکریت زبان ودر قرن دوازدهم میلادی شاعر دربار راجاچهمی‌سین بود قبول کرد. در قرن مزبور بنگال

جزو سلطنت مسلمانان قرارگرفته وادبیات فارسی نیز باهالی آن سرزمین معرفی شده ودر قلوب افراد اهل ذوق تأثیر عمیقی از خود بجای گذاشته از جمله «جی‌دیو» را مسخر خود ساخته بود.

جی‌دیو اولین بار در بین ادبای سانسکریت با استفاده از بحور وقیود ردیف وقوافی فارسی، منظومه‌ای بنام «گیت گوبند» سرود که مشتمل بر اشعاری راجع به عشق رادها وکرشنا بود. پیوند زدن شیوه‌های فنی شعر فارسی به سانسکریت، ابتکاری بود که بدست جی‌دیو صورت گرفت وباعث ایجاد حسن وزیبائی خاصی در شعر آن زبان گشت. اثر جی‌دیو مورد پسند همگان واقع شد و یکی از شاهکارهای سانسکریت محسوب گردید. گیت گوبند حتی توجه غربیان را نیز بخود جلب نمود، سرویلیام جونز مستشرق بنام انگلیسی آن را بانگلیسی ترجمه کرد. گوتیه فیلسوف وسخنور معروف آلمانی هم تحت تأثیر قرارگرفت وآن راستود.

گیت گوبند دارای بندهای هشت بیتی است ودر هر شعرآن مانند مثنوی فارسی پابندی قوافی وردیف ملحوظ شده است درآخر هر بند که به «اشت یدی» موسوم گشته اسم گوینده داده شده‌است. بدین ترتیب تمام بندهای «اشت یدی ها» به غزلهای فارسی میماند وهمه آنها در بحرهای فارسی سروده شده است.

مدتها پس از سروده شدن گیت گوبند، شخصی بنام کوی راج وشوناتهه در کتابش بعنوان «ساهیته درپن» اصطلاحی برای قافیه درست کرد وآن را به «انیتا انوپراس» نامید.

سراینده گیت گوبندعلاوه بربکاربردن ردیف وقوافی درآثار خویش به سانسکریت شیوهٔ خاص فارسی‌سرایان راکه عبارت است از تخلص در اشعار، معمول ساخت. آوردن تخلص درآخر منظومه در سانسکریت سابقه نداشت واین اقدام نیز در سانسکریت در اتباع از ادبیات فارسی بعمل آمد. گیت گوبند نمونه خوبی برای ادبای زبان بنگالی بودوآنان را نیز تحت تأثیر خود قرار داد.

پندت‌راج‌جگناته شاعر بنام سانسکریت در قرن شانزدهم میلادی که در زمان سلطنت شاهجهان شاهنشاه هندوستان میزیست واز طرف دربار باو خطاب «پندب راج» اعطا گردید نیز تحت تأثیر فراوان ادب فارسی واقع شد. معروف‌است که او در عشق دختری مسلمان گرفتار شد وزیر اثرآن منظومه‌های متعدد عشقی سرود. گنگالهری وبهامنی‌بلاس از مشهورترین‌آثار اوست. بحامنی‌بلاس مجموعه اشعار پرسوز عشقی پندت‌راج بشمار میرود وگنگالهری در تعریف رودخانهٔ مقدس گنگ نوشته شده است. بحرآن بسیار دلاویز است.

پندب راج‌جگناته درحدود سیزده اثر بسانسکریت‌از خود بیادگار گذاشت. یکی ازآنها بنام «آصف بلاس» که به نثر نگارش یافته در مدح خانخانان است. منظومه‌ای دیگر «جگت ابهرن»در مدح‌شاهزادهٔ علم‌پرورو دانشمند ومعارف دوست، دارا سکوه، تهیه شده و در آن تمام مشخصات و خوبی‌های قصیدسرائی فارسی بچشم میخورد. اثر دیگری از پندت‌راج‌جگنا ته در فن فصاحت وبـــلاغت در سانسکریت بعنوان «رس گنگادهر»میباشد واو درآن اغلب امثله‌را ازکلام خویش که اثر فراوانی از ادبیات فارسی درآن مشهود است‌آورده است. بعلاوه، پندت‌راج جگناته واژه‌های فارسی بمیزان قابل توجهی با نهایت زیبائی ومهارت کلام در کلامش بکار برده است.

کتابی بسانسکریت زیر عنوان «سوکئی‌سندر» اثر شاعری بنام «سندردیو» از قرن هفدهم میلادی که شامل انتخاب کلام گویندگان‌سانسکریت‌است‌درپیروی از تذکره‌نویسی فارسی تألیف گردیده‌است. نمونه‌های کلام‌سرایندگان سانسکریت که درکتاب مزبور گردآوری شده غالبــاً در مدح سلاطین است که در تقلید از قصاید فارسی گفته شده است.

پیش از سندردیو، شری‌وار نیز در انتخاب کلام ۳۰۰ شاعر سانسکریت را جمع‌آوری کرد و آن را «سبهاشتاولی» نامید[۱] کتابهای سبهاشتاولی و سوکئی‌سندر گویای این حقیقت است که تذکره‌نویسی نیز در سانسکریت در تقلیـد از فارسی

به پیشرفت قابل ملاحظه‌ای نایل گردیده است.

عده‌ای از مسلمانان فارسی‌زبان با انجام دادن خدمات ارزنده بسانسکریت، در ردیف ادبای‌آن زبان جای گرفتند و مقام شایسته‌ای‌در بین‌سخنوران سانسکریت بدست‌آوردند. ابوریحان بیرونی دانشمند شهیر وعالیمقام ایران نخستین کسی‌است که میتوان او را سردستهٔ مسلمانانی قلمداد نمود که از زبان سانسکریت استفاده کرده‌اند. کتاب‌الهند اثر ذیقیمت‌آن فاضل نامدار نمایشگر تسلط کامل‌وی برزبان وادبیات سانسکریت وفلسفه وزندگی هندوان میباشد.

در بین شاعران سانسکریت، بویژه دونفر مسلمان فارسی‌زبان‌بنام دریاخان‌و عبدالرحیم‌خان‌خانان شایسته‌آنند که در هر تاریخ ادبیات سانسکریت اسم‌آنان با احترام خاصی جای داده شود. دریاخان کتابی بنام گنگااشتک بسانسکریت نوشته وعبدالرحیم خانخانان که مربی بزرگ علم ودانش وفرهنگ وهنر بوده و در سرپرستی از شعرا وادباء وعلماء شخصیت افسانه‌مانندی داشته با نهایت انسجام وقدرت کلام بسانسکریت شعر گفته وآثاری ارجمند درآن زبان ازخود به یادگار گذاشته است.

کلام خانخانان بسانسکریت شامل دونوع اشعار است. نوع اول مشتمل بر اشعاریست که کاملا بسانسکریت گفته شده، نوع دوم محتوی ابیاتی است که درآن واژه‌های فارسی نیزگنجانیده شده است.

بدیهی‌است در نتیجهٔ‌توجه شایانی که‌از طرف سلاطین ودرباریان و علمای مسلمان فارسی‌زبان در نواحی مختلف هندوستان از جمله کشمیر، بنگال، دهلی اگرا، احمدآباد، بیجاپور، گولکنده،احمدنگر، جونپور، لکهنئو، حیدرآباد وغیره‌نسبت به زبان وادبیات هندوان بعمل‌آمد فارسی در زبان وادبیات سانسکریت رخنه کرده بمیزان قابل توجهی‌آن را تحت تأثیر قرار داده است وهر قدر که این موضوع عمیق‌تر و دقیق‌تر مطالعه وبررسی شود تأثیر بیشتر فارسی در سانسکریت مشهود خواهد بود.

تراجم آثار فارسی به سانسکریت وهندی دیوناگری

اکبرنامه تألیف ابوالفضل علامی طبق بیان نویسنده مقاله پیشرفت سانسکریت در پرتو فارسی رساله اردونامه شمارهٔ ماه جــون ۱۹۶۹ م. ص ۱۱۹ به سانسکریت ترجمه شد.

زیج مرزالی بحکم اکبرشاه باتشریک مساعی میرفتح اله شیرازی، ابوالفضل علامی، کشن جوتشی، گنگادهر، مهیش مهانند بهسانسکریت ترجمه شد ـ آئین اکبری صفحه ۷۶

مجمع البحرین اثر دارا شکوه. گفته میشود که این کتاب بسانسکریت ترجمه شد سال ترجمه ۱۷۰۸ م. نام ترجمه «سمدرسنگما»

یوسف وزلیخا اثر نظامی گنجوی بوسیله شری‌وارا بسانسکریت منظوم ترجمه شد. شری‌وارا از وابستگان بدربار سلطان زین‌العابدین پادشاه کشمیر (۷۰/ ۱۴۲۰ م) بود. تاریخ «زین راج ترنگنی» که بسبک شاهنامه سروده شده هم از اوست. وی ترجمه یوسف وزلیخا را، «کتها کوتکا» نامیده است.

لغت فارسی فرهنگ منظوم فارسی به سانسکریت بحکم اکبرشاه بوسیلـه کرشناداس تهیــه گردید. این لغت دارای ۱۰۷ مصرع بوده است در فهرست کتب موزه بریتانیاآن جزو کتب مطبوعه معرفی شده است.

گلستان اثر سعدی شیرازی بسانسکریت ترجمه شد ودر دهلی دردست چاپ است. (کیهان مورخ ۲۴ تیر ۱۳۵۰)

شاهنامه اثر فردوسی طوسی در دهلی به سانسکریت ترجمه میشود و در سالهای آینده بچاپ خواهد رسید.

حاتم طائی آرایش محفل مثنوی حیدربخش حیدری بوسیله یشــونـت گنیش وتونیکر به هندی دیوناگری ترجمه شد ودر ســال

۱۸۸۹م دربمبئی انتشار یافت (داستانهای منثور باردو ص ۵٦۵)

امیر حمزه به هندی دیوناگری ترجمه شد (داستانهای منثور باردو ص ۵۷۳)

الف لیلة از روی متن فارسی به هندی دیوناگری برگردانده شد مترجم هندی: کرشن بهاری شکل سال ترجمه ۱۹۰۵ میلادی

دیوان حافظ اثر حافظ شیرازی بوسیله دلپت رای به هندی دیوناگری ترجمه شد (سهم هندوان در ادبیات فارسی صفحه ۱۱۹)

شاهنامه مول چند شمشیرخانی خلاصه شاهنامه اثر توکلی بیگ را به هندی منظوم ساخت.

شاهنامه اثر فردوسی طوسی. گفته میشود بوسیله بودی بت در زمان سلطان زین العابدین پادشاه کشمیر (۱٤۲۰/۷۰ م) به هندی ترجمه شد (سهم هندوان در ادبیات فارسی صفحه ۱۲)

کلیه و دمنه ترجمه انوارسهیلی به هندی در قرن هیجدهم میلادی صورت گرفت (داستانهای منثور اردو ص ۵۸۳)

گل صنوبر از روی ترجمه نیم چند کهتری که از فارسی باردو کرده بود بوسیله جیوا رام به هندی دیوناگری ترجمه شد سال ترجمه ۱۸۷۷ میلادی

مأموریت برای وطنم ازآثار ارجدار اعلیحضرت شاهنشاه آریامهر به هندی ترجمه شد.

حواشی

۱- کشمیر سلاطین کی عهدمین تألیف محب الحسن (ترجمه اردو ازانگلیسی) چاپ اعظم گره ۳۹۹،

۲- اردونامه مجله اردو ترقی بورد کراچی شماره ۳۳-۳٤ جون ۱۹٦۹) ص ۱۱۹

۳- ملا احمد وقایع کشمیرا بفارسی نوشت. او درفارسی و عربی تبحری داشت و بامرزین العابدین ابهارا تاوراج ترنگنی را از سانسکریت بفارسی منتقل ساخت.

۱- کشمیر سلاطین کی عهدمین تألیف محب الحسن (ترجمه اردو از انگلیسی چاپ اعظم گره صه ۴۰۲)

۱

یادداشت‌ها

دکتر عیسی شهابی
گروه آموزشی زبانهای خارجی ـ رشتهٔ زبان آلمانی

تفاهم

اگر بپذیریم که حسن تفاهم سرچشمه‌ی صلح‌وصفا وبر خلاف آن ، سوء تفاهم مایه‌ی نقار وبولد کینه ودشمنی وعواقب ناشی از آن است، ناگزیر قبول کرده‌ایم که تفاهم نقش مهمی را در زندگی بشر بر عهده دارد ، وحقیقت هم جز این نیست . «فهمیدن» آن چنان اهمیتی در زندگی افراد دارد که در پاره‌ای از زبانهای غربی اصولا انرا به طرز خاصی جزآنچه در زبان ما معمول است نیز بکار می‌برند : فی‌المثل در زبان آلمانی یا فرانسه می‌توانیم بگوئیم «من‌تو را نمی‌فهمم» ومرادآن است که «صحبت ترا درك نمی‌کنم» ویا «نمی‌فهمم چه می گوئی» . با گذشت زمان به مفهوم اصلی این عبارت یک معنای مجازی نیز اضافه شده است که مبین درك (یا عدم درك) مقصود کسی ویا هدف وی از انجام کاری است ، چنانکه وقتی که به یک نفر می گوئیم «من تو را نمی‌فهمم» یا «هر چه می کنم نمی‌توانم تو را بفهمم» مقصود اینست که نمی‌توانم بفهمم که منظورت از این کار (که ظاهراً نتیجه‌ای برآن متصور نیست ، ویا نتیجه‌ای معکوس دارد) چیست. تقریبا عین این مفهوم مجازی در زبان فارسی هم هست ولی ساختمان جمله‌ی نظیر، کمی‌با جملات‌آلمانی وفرانسه فرق دارد ، زیرا در فارسی مفعول فعل فهمیدن نمی‌تواند انسان باشد . در فارسی می گویند «بگذارید فلانی با او حرف بزند ، زیرا

زبان او را بهتر می‌داند» (ودر نتیجه تفاهم بهتری میسر است) ، مثلی نیز هست که می‌گوید «زبان خر را خلج می‌فهمد» .

به هر تقدیر همه‌ی این اصطلاحات وساختمانها چه در زبان فارسی وچه در زبانهای اروپائی مبین اهمیتی است که «فهمیدن» در روابط میان انسانها وبهبود این روابط حائز است. همه‌ی ما روزانه شاهد هستیم که کشورهای بزرگ به چه زحمات ومخارجی تن در می‌دهند تا زبان خود را هر چه بیشتر رایج ساخته‌بر تعداد افرادی که می‌توانند بدان سخن گویند بیفزایند ، واز سوی دیگر میدانیم که فرستنده‌های رادیوهای کشورهای بزرگ طی برنامه‌های خاصی روزانه به ده‌ها زبان مختلف اخبار پخش می‌کنند وکوشا هستند که با هر ملتی به «زبان خودش» سخن گویند . مقصود نهائی از همه‌ی این کوشش‌ها ایجاد حسن تفاهم است ، اعم از اینکه هدف از این حسن تفاهم موفقیت در زمینه‌ی فرهنگی ، اقتصادی یا سیاسی باشد .

اگر این استنتاج صحیح باشد باید دید وظیفه‌ی ما از لحاظ ترویج زبان وادب فارسی چیست . البته برای ما اقداماتی در این زمینه نظیرآنچه دولتهای بزرگ به عمل می‌آورند نه میسر است ونه لازم ، خاصه که ما هنوز در مراحل بسیار ابتدائی هم فعالیت قابل ملاحظه‌ای از خود نشان نداده‌ایم . پس کوشش در اشاعه‌ی زبان فارسی به عنوان یک زبان خارجی هر چند که هدفی بسیار عالی است ولی در شرایط فعلی مطرح نیست وفعلا حصول تفاهم با بسیاری از ملت‌ها بناچار باید از «مجرای زبان» خود آنها یا زبان سومی باشد واین بحثی جداگانه است که فعلا مورد نظر نیست . ولی مسلم این است که ما تحت هر شرایطی باید دست کم تفاهم موجود وارتباط معنوی وفرهنگی را که‌با همزبانان خود داریم حفظ کنیم. مهمترین پایگاه‌های زبان فارسی درآن سوی مرزهای سیاسی ما ، سر زمین‌های افغانستان وتاجیکستان است . از این دو ، تاجیکستان نه با ما هم‌مرز ونه شرایط چنان است که ما بتوانیم باآن ارتباطی نزدیکتر ازآنچه فعلا هست برقرار سازیم .

بسیار خوب ، ولی در مورد افغانستان چه کرده‌ایم ؟ از یک سو برادران افغانی ما باآنکه به شاعران بزرگ متقدم پارسی گوی سخت می‌بالند توجه خاصی به «زبان دری» ندارند وگویش پشتورا زبان رسمی خود قرار داده‌اند واز سوی دیگر ما هم روز به روز شکاف موجود میان زبان فارسی ایران را با زبان فارسی افغانستان عمیق‌تر می‌سازیم وبه عبارت دیگر راهی را که ناگزیر باید طی کنیم به نحوی در پیش گرفته‌ایم که چنانچه به همین گونه ادامه یابد تا نیم قرن دیگر از این همبستگی زبانی جز نامی به جای نخواهد ماند .

بیگمان یکی از مفیدترین اقدامات فرهنگی اخیر احیای فرهنگستان است . اهمیت این سازمان برای یک کشورآنچنان واضح است که هرگونه بحث وتوضیحی در باره‌ی‌آن زائد است. بسی جای خوشوقتی‌است که این بار نیز افرادی شایسته ویا روشی درست‌تر در این واحد فرهنگی‌به کار پرداخته‌اند؛ ولی‌آیا این گلهای سر سبد زبان وادب فارسی توجه دارند که این سازمان در برابر فوائد انکارناپذیری که دارد دارای یک نقیصه هم هست ؟ آیا اندیشیده‌اند که وضع واژه‌های نو (که البته ازآن گزیری نیست) در عین‌حال که زبان ما را وسیع‌تر ووافی به احتیاجات امروزی می‌سازدآن را مدام از زبان همسایه‌مان دورتر می کند ؟ پس چه باید کرد ؟

از زبان انگلیسی که به معنای واقعی کلمه دنیا گیر است بحثی‌نمی کنیم بلکه به عنوان مثال زبان‌آلمانی را انتخاب می کنیم که امروزه در چهار سرزمین مختلف به‌آن صحبت می‌شود : آلمان غربی ، آلمان شرقی ، اتریش وبخش بزرگی از سویس . این زبان تا سال ۱۹٤۵ که آلمان تجزیه نشده بود در هر یک از سرزمین های آلمان واتریش وسویس دارای خصوصیاتی‌بود. پس‌از تحولات سیاسی ربع قرن اخیر ، در دو منطقه‌ی غربی وشرقی آلمان نیز تحول‌وتطورآن در دو جهت مختلف انجام گرفته ومی گیرد . لکن همه‌ی این سرزمین ها از لحاظ فرهنگی و

زبانی از یک پیوستگی ناگسستنی بر خوردارند واهالی هر یک از آنها بدون توجه به سیستم‌های حکومت یکدیگر در حفظ‌آن کوشا هستند وهیچیک از این چهار کشور در موارد مهم راساً و بدون مشورت با دیگران اقدامی نمی‌کنند. منجمله انجمنی هست بنام «انجمن دودن» که هر چهار کشور در آن نمایندگانی دارند. این انجمن‌عهده‌دار اتخاذ تصمیم در موارد مهم است. برای آنکه شیوه‌ی عمل این انجمن روشن شود ناچار به ذکر مثالی هستیم: در زبان‌آلمانی، برخلاف زبانهای فرانسه وانگلیسی (ومحتملا بسیاری از دیگر زبانهای غربی) که درآن فقط اسامی خاص بزرگ نوشته می‌شود، اصولا اسم را بزرگ می‌نویسند اعم از اینکه خاص باشد یا عام، ذات باشد یا معنی. شکی نیست که این کیفیت بر دقت زبان افزوده وحتی درك معانی را به هنگام خواندن متون، ساده‌تر ساخته است، ولی‌از سوی دیگر این قاعده، درست نوشتن را برای نوآموزان وبیگانگان دشوارتر کرده است. حتی‌آلمانی‌زبان‌های‌بزرگسال نیز در موارد زیادی‌برای صحیح نوشتن نیازمند مراجعه به کتاب لغت هستند. بدین واسطه مدتهاست که افراد ذیصلاحیت در این اندیشه‌اند که در دستور زبان‌آلمانی بر این قاعده خط بطلان کشند وفقط اسامی خاص را بزرگ بنویسند. در سال ۱۹۶۶ اعضای انجمن مذکور در بالا (تا آنجا که به خاطر دارم در اتریش) دور هم گردآمدند تا در این باره تصمیم بگیرند وفقط بر اثر رای مخالف نماینده‌ی‌آلمان شرقی بود که این قاعده بجا ماند و کماکان کلیه‌ی اسامی را بزرگ می‌نویسند.

حال باید دید چرا ما نباید اقدامی نظیر این بکنیم. چه مانعی دارد که ما از دوسه نفر دانشمند افغانی (وچنانچه شرایط ومقتضیات اجازه دهد، همچنین از دوسه دانشمند تاجیک) دعوت کنیم که به عنوان اعضای دائمی «فرهنگستان زبان فارسی» به تهران بیایند تا هم از اطلاعات ومعلوماتشان مخصوصاً در زمینه‌ی واژه‌های پارسی رایج درآن سرزمین‌ها که در ایران منسوخ شده استفاده کنیم وهم

بر اثر شرکت وهمکاری آنان در وضع لغات جدید باعث شویم که مصوبات ایـــن فرهنگستان در افغانستان (واحیانا در تاجیکستان) نیز پذیرفته ورایج گردد .ضرورت حتمی این اقدام آنچنان است که ارزش آن را دارد که در صورت لزوم ، فرهنگستان ایران خود متقبل هزینه‌ی زندگی وتوقف این دانشمندان در ایران گردد .

آیا می‌توان امیدوار بود که این پیشنهاد قبول افتد ودر نظرآید ؟

دکتر ملک مهدی میرفندرسکی
گروه آموزشی زبانهای خارجی - رشته زبان فرانسه

خوشبختی واهی اثر گابریل روآ

قبل از اینکه راجع به «خوشبختی واهی»، رومان خانم گابریل روآ صحبت کنیم لازم است چند کلمه‌ای در باره شرح حال او گفته شود .

گابریل روآ در شهر سن بونیفس[2] (مانی توبا[3]) پایتخت فرانسه زبان ناحیه غرب کانادا چشم به جهان گشود (۱۹۰۹) . پدرش مأمور اداره مهاجرت در مغرب کانادا بود . بعد از اتمام تحصیلات در دانشسرای مقدماتی شهر وینی یک[4] در حدود هشت سال به شغل آموزگاری اشتغال داشته و در گروه‌های تآتری فعالیت میکرده است وی تحصیلات خودرا به دوزبان فرانسه وانگلیسی نموده و این باعث شده است که بتواند تمدن فرانسه وانگلیس را باهم مقایسه کند .

در سال ۱۹۳۷ خانم روآمدتی درانگلستان بسر برده وبفرا گرفتن هنرتآتر می‌پردازد وسپس به کشور فرانسه مسافرت نموده واز آنجا اولین گزارشهای خودرا برای روزنامه های کانادا ارسال میدارد . در سال ۱۹۳۹ به کشور خود مراجعت نموده و در شهر مونرال[1] سکنی گزیده از نوشته های خود امرارمعاش مینماید .

اقامت وی در مونرال برای او موقعیت خوبی است که از نزدیک بازندگی وآداب ورسوم این شهر بزرگ آشنا شود تا الهام بخش او در بوجود آوردن رومان

. اثر شرکت وهمکاری آنان در وضع لغات جدید باعث شویم که مصوبات ایـن
ـهنگستان در افغانستان (واحیانا در تاجیکستان) نیز پذیرفته ورایج گردد .ضرورت
تمی این اقدام آنچنان است که ارزش آن را دارد که در صورت لزوم ، فرهنگستان
ران خود متقبل هزینه‌ی زندگی وتوقف این دانشمندان در ایران گردد .

آیا می‌توان امیدوار بود که این پیشنهاد قبول افتد ودر نظرآید ؟

دکتر ملک مهدی میرفندرسکی
گروه آموزشی زبانهای خارجی - رشته زبان فرانسه

خوشبختی واهی اثر گابریل روآ

قبل از اینکه راجع به «خوشبختی واهی»، رومان خانم گابریل روآ صحبت کنیم لازم است چند کلمه‌ای در باره شرح حال او گفته شود.

گابریل روآ در شهر سن بونیفس[2] (مانی توبا[3]) پایتخت فرانسه زبان ناحیه غرب کانادا چشم به جهان گشود (۱۹۰۹). پدرش مأمور اداره مهاجرت در مغرب کانادا بود. بعد از اتمام تحصیلات در دانشسرای مقدماتی شهر وینی یک[4] در حدود هشت سال به شغل آموزگاری اشتغال داشه و در گروه‌های تآتری فعالیت میکرده است وی تحصیلات خودرا به دوزبان فرانسه وانگلیسی نموده و این باعث شده است که بتواند تمدن فرانسه وانگلیس را باهم مقایسه کند.

در سال ۱۹۳۷ خانم روآ مدتی درانگلستان بسر برده و بفرا گرفتن هنرتآتر می‌پردازد وسپس به کشور فرانسه مسافرت نموده واز آنجا اولین گزارشهای خودرا برای روزنامه های کانادا ارسال میدارد. در سال ۱۹۳۹ به کشور خود مراجعت نموده و در شهر مونرال[1] سکنی گزیده از نوشته های خود امرار معاش مینماید.

اقامت وی در مونرال برای او موقعیت خوبی است که از نزدیک بازندگی وآداب ورسوم این شهر بزرگ آشنا شود تا الهام بخش او در بوجود آوردن رومان

«خوشبختی واهی» باشد. در سال ۱۹٤۵ این کتاب باعث شهرت وی در کانادا و خارج از کشور میشود که در سال ۱۹٤۷ جایزه ادبی فمینا[2] را دریافت میکند.

در سال ۱۹٤۷ با دکترمارسل کاربوت[3] ازدواج کرده وازآن ببعد در شهر کبک[4] زندگی مینماید و در همان سال بعضویت مجمع سلطنتی درمیآید.

از آثار او بغیر از خوشبختی واهی میتوان الکساندرشنور[5] (۱۹٥٤) و خیابان دشامبو[6] (۱۹٥٥) را نام برد. ضمناً مقالات بسیاری بقلم وی در مجلات فرانسه و کانادا منتشر شده است بدون تردید گابریل روآ باانتشار رومان «خوشبختی واهی» تحول عمیقی در رومان نویسی وادبیات فرانسه زبان کانادا بوجود آورده است. او وروژه لملن[1] دو نویسنده‌ای هستند که رومان فرانسه زبان کانادا را در مسیر نوینی قرارداده‌اند که بطور قطع باتحول اجتماعی واقتصادی منطقه کبک همبستگی تام دارد.

گابریل روآ دراولین اثر بزرگ خود «خوشبختی واهی» بشرح حال یک خانواده فقیر کارگر که در محله فقیرنشین مونرآل بنام سن هانری[2] زندگی می کنند می‌پردازد. بانوشتن این اثر خانم روآ رومان فرانسه زبان کانادا را از چهارچوب زندگی روستائی که درآن سرزمین نقش اساسی را داشت خارج ساخته و در چهار چوب زندگی صنعتی یک شهر بزرگ امروزی قرارداده است.

در رومان‌های قرن نوزدهم درادبیات کبک چهار موضوع اساسی بچشم میخورد: زمین، خانواده، مذهب وطبیعت. نویسندگان قرن نوزدهم وحتی اوایل قرن بیستم الهام خود را از خانواده گرفته که در روستا زندگی میکنندوبه زمین ومذهب خود عشق عمیق میورزند ولی تحولات عظیم اقتصادی واجتماعی که در قرن بیستم در منطقه کبک بوجود آمده است مردم این‌سامان را با مسایل نوین وبغرنج دنیای امروزی روبرو میسازد ورومان‌هم تحت تأثیر این تحولات عظیم شهری قرارگرفته نویسنده موضوعات جدیدی را در رومان خود مطرح میسازد وبدین نحو زندگی شهری و مشکلات آن جایگزین زندگی وفعالیت در روستا میگردد.

اولین اثر باارزشی که دراین زمینه به‌رشته تحریر درآمده است «خوشبختی واهی» اثر گابریل‌روآ میباشد واین خود اهمیت این‌رومان را در ادبیات کبک به‌اثبات میرساند .

***

موضوع داستان تاحدودی ساده‌است ونویسنده پایه‌اساسی‌داستان‌راروی‌انتریگ[1] مهم بنا ننموده بلکه بیشتر تجزیه وتحلیل روانی دو قهرمان اصلی مورد نظر بوده بوده‌است (رزآنا وفلورانتین)[2] این دو قهرمان اصلی‌مادر و دختری هستند که عضو خانواده ده نفری میباشند . رزآنا زندگی را همانطور که هست قبول نموده ویافقر و نداری میسازد وبا تلاش بسیاری چرخهای زندگی را میگرداند ولی فلورانتین که دختر ارشد خانواده بوده وبرای کمک به خانوادة خود در رستوران کار میکند ، بهیچوجه عقاید مادر خودرا قبول نداشته وبهر نحو شده میخواهد از چنگال فقر وبیچارگی فرار کند وسرنوشت خودرا بدست گیرد. در نتیجه بین‌مادر و دخترتفاهمی وجود ندارد. و این تضاد فکری بوجود آورنده دو قطب مخالف بوده که اکثر وقایع رومان بدان مربوط میشود. این دو قطب یکی قطب سازش مربوط به‌زندگی رزآنات که شامل روابط او با شوهرش آزاریوس[1] ، ورود آزاریوس و پسرش‌اوژن[2] به ارتش میباشد . دیگری قطب اعتراض و مخالفت با شرایط زندگی فقیرانه از جانب فلورانتین است که شامل وقایع زیر میباشد : عشق فلورانتین به‌ژان لوك[3] ، رفتن او از منزل‌واقامت‌در منزل‌دوست خود، بالاخره ازدواج‌او باامانوئل[1] درحالیکه از ژان‌لوك باردار است .

در این داستان مانند اکثر آثار بزرگ شخصیت‌های متعددی وجود دارد ولی بطور قطع شخصیت بارز رزآنا قهرمانان دیگر داستان را تحت‌الشعاع قرارداده وباآفرینش این قهرمان گابریل‌روآ موفق شده است که قهرمان فناناپذیری نه‌تنها در ادبیات کبک بلکه درادبیات جهان خلق کند که هم پایه قهرمانی چون مادام بوواری[2] باشد . گابریل‌روآ تحسین عمیق خودرا نسبت به چخوف[3] نویسنده شهیر

روس پنهان نکرده است ولی شخصیت رزآنا مارا بیشتر بیاد داستان مادر اثر کورگی[4] (احساس مسؤولیت شدید وعلاقه‌اش به خانواده و فرزندان و دست بگریبان بودن بافقر وتنگدستی) و بعضی از قهرمانان شلرمیخائلوف[5] میاندازد. همچنین در داستان ژرمینال[6] اثر امیل زولا، لاماهود[7] تا حدودی رزانا را بخاطرمیآورد ولی بطور قطع رزآنا زنده‌تر وواقعی‌تر از قهرمانان زولا بنظر میرسد . چه بخوبی میتوان احساس کرد که همبستگی و دلسوزی عمیق بین نویسنده و قهرمانش وجود دارد که آنرا بفرانسه بالغت «سمپاتی[1]» میتوان بیان کرد و این همان احساسی است که در نزد نویسندگان قرن نوزده روسیه هم دیـــده میشود که یک نوع گرمی عاطفی به قهرمانان خود می‌بخشند واین موضوع درادبیـات فرانسه کمتر احساس میشود . بدین دلیل میتوان اظهار نظر نمود که گابریل‌روآ بیشتر تحت تأثیر ادبیات روسیه و انگلیس قرارگرفته است.

از جهت تجزیه وتحلیل روانی، فلورانتین به‌پای رزآنا نمیرسد معهذا دربعضی از قسمتهای رومان شخصیت او بسیارگیرا وجذاب تشریح شده‌است ولی او رانمیتوان باقهرمانی چون مادام‌بوواری وآنا کارنینا[2] مقایسه نمود چه افق زندگی وی بسیار محدودتر از شخصیت‌های مذکور میباشد ازطرفی نویسنده نخواسته است که ازاویک میت[3] بسازد مانند اثر بالزاك[1] بنام دختر عمو بت.

حال بجاست‌چند کلمه‌ای هم درباره قهرمانان مرداین داستان گفته شود.

تحولات اقتصادی واجتماعی تأثیر عمیقی در روحیهٔ آزاریوس‌لا کاس[2] (شوهر رزآنا) داشته و اورا ازکار اصلی خود که مبل سازی بوده باز داشته واز هر کارو شغل دیگری مأیوس ودلسرد نموده است . این مسأله همان از بین رفتن صنایع کوچك دستی وبوجود آمدن کارخانه‌های بزرگ وطبقه کارگر و در نتیجه‌سندیکاها وتمام مسائل بزرگ کارگری که کلیه شهرهای بزرگ باآن مواجه هستندمیباشد وشخصی چون آزاریوس که بخواهد استقلال شغلی وحرفه‌ئی خود را حفظ نموده به‌کارکردن درکارخانه تن درندهـــد عاطل وباطل بوده وقادر به اداره نمودن

زندگی مالی خودنمیباشداز طرفی باداشتن هشت‌فرزند که در روستا خود کمکی است
رای چرخاندن چرخهای زندگی ولی‌در شهر خانواده کم‌درآمدی‌را به فقروتنگدستی
یشتری میکشاند خود باعث دلسردی او از زندگی میشود وتا حدودی باعث تصمیم
و به ورود در آرتش شده تا بـا کمک جیره مخصوص داوطلبان جنگ ، افـراد
خانواده‌اش بتوانند از زندگی بهتری برخوردارگردند . بعد از رها کردن حرفهٔ‌اصلی
آزاریوس راننده تاکسی شده ولی باین کارهم علاقهٔ چنـدانی نداشته در نتیجه کار
خودرا ازروی بی‌میلی انجام می‌دهد و ازدرآمد مالی کافی برخوردار نمیشود .این
باعث میشود که وی دارای دو شخصیت باشد : یکی فرد بیکاره دراجتماع وبیرون
ز خانه ، دیگری یک شوهر دلسوز که هیچگونه نقشی در برطرف کردن گرفتاریهای
خانوادگی ندارد ودر نتیجه بارسنگین مسؤولیت بعهده رزآنا میباشد.

بعد از آزاریوس اکنون سخنی‌چند در باره ژان‌لوك لازم‌است گفته‌شود. او
در کارخانه اسلحه‌سازی کارمی کندودارای درآمد مکفی میباشد. ضمناً در دورهٔ‌شبانه
به تحصیل خود ادامه میدهد تا به درجهٔ‌مهندسی می‌رسد و در نتیجه دوران نکبت‌بار
کودکی را بدست فراموشی سپرده مردی خودساخته و ارد اجتماع می‌گردد. بنابر
عقیدهٔ خود نویسنده وجه‌اشتراکی بسیار بین‌ژاك‌ن‌لوك وراستنیناك قهرمان باباگوریو[1]
اثر بالزاك ویا بهتر بگوییم‌ژولین‌سورل قهرمان سرخ وسیاه اثر استاندال[2] وجود دارد.
ژان‌لوك قهرمانی است خودخواه و جاه‌طلب که از تمام مزیت‌های اجتماعی استفاده
نموده بدون آنکه ذره‌ای از آزادی خود را برای قبول مسؤولیت‌های اجتماعی‌فدا کند
او شخصی است که از نزاع بین کارگران وکارفرمایان به‌نفع خود استفاده فراوانی
برده، موقعیت اجتماعی خودرا برروی آن بنا میسازد .

بدلیل این خود خواهی ، ژان‌لوك جواب عشق فلورانتین را نداده بهیچوجه
حاضر به ازدواج بااو نمیشود. چه‌ازدواج با فلورانتین اورا خواه وناخواه به یاددوران
ناخوش‌آیند کودکی وبدبختی‌های آن دوران می‌اندازد. در نتیجه، غریبهٔ حقیقی
در محله سن‌هانری،ژان‌لوك است زیرا او یتیم بوده وباخانواده‌ای که اورا بفرزندی

قبول کرده‌اند قطع رابطه‌مینماید و همیشه در اطاقهای ارزان قیمت بطور موقت زندگی می کند . زیرا بهیچوجه خیال‌ندارد دراین محله اقامت‌طولانی داشته باشد وازدواج بافلورانتین اورا به این محله‌وزندگی رنج‌آور آن پایبندمینمود.

امانوئل بعد از ژان‌لوك یکی دیگر از قهرمانان مرد این داستان است که از طبقهٔ متوسط بوده و از زندگی نسبتاً مرفهی برخورداراست وبرعکس ژان‌لـوك باعلاقه شدید بفلورانتین وازدواج با وی خودراپایبند محله‌سن هانری مینماید . او معترض به تشکیلات دنیائی است که هنوز جائی برای جنگ درآن وجود دارد وتصور میکند با رفتن به جبهه میتواند از جنگ آینده جلوگیری کند .

همانطورکه بعضی عقیده دارندکه خدا قهرمان اصلی نمایشنامه استراتر ژان‌راسین[1] می‌باشد ومعدن ذغال‌سنگ نیز نقش اساسی را در رومان ژرمینال اثرزولا ایفا میکند میتوان اظهارکردکه جنگ که‌خود بلائی برای بشر بشمار میآید ، دراین اثرخانم‌روآ نقش مهمی ایفاکرده وتا اندازه‌ای نجات دهندهٔ قهرمانان بخت‌برگشته داستان میباشد . بغیر از امانوئل که برای ایده‌آل‌انسانی بجبهه جنگ میروداززاریوس واوژن پسرش برای هدف بخشیدن به زندگی خود وتأمین احتیاجات مادی خانواده جبههٔ جنگ را انتخاب مینمایند . بنابراین جنگ در سرنـــوشت هرکدام نقش مهمی‌را بازی میکند حتی برای ژان‌لوك که درکارخانهٔ اسلحه‌سازی کـارمیکند جنگ به زندگی مادی او رونق می‌بخشد وچون‌به گفتهٔ خود خانم روآ،امانوئل از جبهـه جنگ برنمی‌گردد پس دراینصورت میتوان تصورکرد که درآینده فلورانتین زندگی مشترکی بامرد دیگری خواهد داشت .

باید اضافه نمودکه در دوران جنگ دوم جهانی برعکس انچه تصورمیتوان کرد اوضاع اقتصادی وفرهنگی کبک رونق بسیار داشته ولی بعداز جنگ اوضاع اقتصادی‌کم وبیش برای مدتی متوقف مانده واهالی‌محله‌سن‌هانری بهمان زندگی سخت قبل‌از جنگ خود باز میگردند.

***

وقتی یک رومان با ارزش است که نویسنده بتواند قهرمانان خود را چنان خلق کند که گوئی اشخاصی زنده هستند که خواننده را در سراسر رومان همراهی میکنند از طرفی روابط روحی قهرمانان باشرایط اجتماعی واقتصادی دنیای خارج باید بنحو احسن تشریح شود واین دواصل رومان نویسی را خانم روآ کاملا مراعات کرده واز عهدهٔ آن بخوبی برآمده است ازآنجمله تشریح محلات مونرآل از دیدگاه قهرمانان میباشد . بعد از محله سن هانری که راجع به آن صحبت شد، میتوان از خیابان سنت- کاترین[1] که مرکز شهروداراي مغازه‌های پر زرق وبرق واجناس چشم گیر میباشد و ضمناً محل تفریح مردم بوده نـام برد که همیشه در رؤیـا های فلورانتین جلوه گرمیشود . دیگرمحل اعیان نشینی وست مانت[2] است که آرزوی ژان لوك بوده که درآنجا درمیان اشخاص متمول خانه‌ای برای خود دست وپا کند . از طرفی رستورانی که فلورانتین درآن کار میکند محل ومحیط ومشتریان آن بطور ماهرانه توصیف شده است ضمناً شهر مونرال درزمانی که روزآنا در جستجوی منزل ارزانتری میباشد ودرجای دیگر که به بیمارستان برای دیدن پسر کوچکش که در اثر بی‌غذائی رو بمرگ است میرود بسیار زنده وبطور هیجان‌انگیزی توصیف شده است وبالاخره رستوران خانم فیلی که هرچند بموضوع اصلی داستان چندان مربوط نمیشود یکی از قسمتهای بسیار مهم وارزنده رومان میباشد . باوجود آنچه گفته شد، شهر مونرال که بزرگترین شهر صنعتی کاناداست وحوادث داستان «خوشبختی‌واهی» درآن اتفاق میافتد آن اهمیتی را که این شهر در آثار ادبی کبک دارا میباشد، ندارد . زیرا خانم روآ بیشتر تکیه برتجزیه وتحلیل نکات روانی قهرمانان خود نموده است . بطور کلی باید اضافه نمود که در آثار ادبی فرانسه زبان کانادا از شهر کبک پایتخت ناحیه کبک صحبت شده است و بیشتر توجه نویسندگان به شهر مونرآل بوده است .

***

حال جادارد چند کلمه‌ای دربارهٔ سبک نگارش خانم روآ گفته شود .

بطور کلی میتوان گفت که سبک وی آمیخته‌ای است از گفتار عامیانه ونوشتهٔ

ادبی ، چه قهرمانان وی یکی زبان تودهٔ مردم را صحبت کرده بخصوص «ارگو»[1] ناحیه مونرال را بکار میبرند . اما موضوع قابل توجه درسبک نوشتن روآ جملات طولانی وبعضی اوقات پیچیده وحتی ثقیل را میتوان ذکر کرد که تا حدودی سبک بالزاك وزولا را بخاطر میاورد. بخصوص توصیف دقیق وی از اشیاء درون اطاقها که همان «دسکریپسیون‌انوانتر»[2] میباشد سبک اورا بیشتر به نویسندگان ذکرشده نزدیک میکند تا نویسندگان‌معاصر وی چون موریاك[3]ویا موروآ[4] .مضافاً اگرفرصتی پیش‌آید خانم‌روآ از طنزوشوخی‌رو گردان نبوده و این مبین آنست که وی قبل از رومان‌نویسی در مطبوعات فعالیت داشته است.

***

بطور قطع این اثر باارزش خانم گابریل‌روآ بدون ایراد نبوده و منقدین‌ادبی ایراداتی برآن وارد دانسته‌اند.

از جمله ایراداتی که به این داستان گرفته میشود ضعیف بودن قهرمانان‌مرد داستان است که بهیچوجه با قهرمانان زن داستان برابری نداشته وخانم‌روآ ازعهدهٔ تجزیه وتحلیل روانی آنها بخوبی برنیامده است (باستثنای ازاریوس) . میتوان اضافه نمود که قسمتهای‌توصیفی‌رومان بیش‌از حدطولانی‌است وباعث ملال خاطر خواننده میشود . چنانچه قسمتهائی خلاصه بیان میشد اثر عمیقتری در خواننده بجامیگذاشت ولی ازطرفی‌هم برای بوجود آوردن این محیط فقر و تنگدستی وبیچارگی مجبوربوده است که در توصیف‌های خویش بطور مفصل قلمفرسائی کند چون نباید فراموش کرد که هدف‌خانم‌روآ بوجود آوردن یک نوع «ابسیسون»[1] نسبت به فقر وبیچارگی بوده و این موضوع اساسی رومان مانند تم اصلی در یک سنفونی در سراسر داستان تکرار میشود و تمام تکنیک وی دراین بوده است که این تم اصلی را با« واریاسیون های»[2] مختلف بگوش خواننده برساند . ازطرفی هم باید در نظر داشت که این داستان خانم‌روآ در سال ۱۹۴۵ نوشته شده و از جهت تکنیک رومان نویسی آنرا رومان«تراد یسیونل»[1] میتوان نامید نه‌تکنیک «نوورومان»[2] که بعدازسالهای ۱۹۵۰

رادبیات فرانسه متداول شده است.

***

باوجود ایراداتی که گرفته شد «خوشبختی‌واهی» رومان باارزشی است که خواسته های خواننده را از یک رومان خوب کلاسیک کاملا ارضاء میکند . خانم‌روآ موفق شده است یک قهرمان فراموش نشدنی بنام رزآنا خلق کند (که تنها وجود مواو برای ارزش بخشیدن بیک رومان کافی است) واورا در چهارچوبی قرارمیدهد که مارا از شرایط اقتصادی واجتماعی یک طبقه محروم در یک‌دوران وزمان معین طور دقیق آگاه میسازد. توانائی خانم‌روآ چنان بوده است که‌مشکل میتوان‌روزآنا را در محیط دیگری مجسم کرد همانطور که مادام بوواری را نمیتوان از محیط یک شهر کوچک در فرانسه جدا دانست وقهرمانان معروف ادبیات روسیه قرن نوزدهم بلومف اثر گانجاروف[۳] را خارج از محیطان دوران روسیه تصور نمود.

« خوشبختی واهی » افق جدیدی در تاریخ ادبیات کبک باز مینماید . مرحله «اوربانیزاسیون»[۱] را در رومان کبک بوجود می‌اورد واز موضوعات مهم‌قرن نوزده ادبیات کبک کمتر صحبت میشود بدین معنی که از اهمیت خانواده پاترواس[۲] ونقش زمین‌وطبیعت در رومان فرانسه زبان کانادا بسیار کاسته شده است. در نتیجه از قدرت خانواده وقدرت مذهبی کمتر صحبت میشود . کشیش دیگر نقش مهمی بر عهده ندارد وخانواده که در قدیم پناهگاهی بوده است دیگر دراین زمان برای افرادآن قابل تحمل نمیباشد وهر کدام از فرزندان می‌خواهند هر چه زودتر از قیود خانوادگی رهائی پیدا کنند .

بدلایلی که ذکر شد پس گزاف نیست اگرگفته شود که«خوشبختی واهی» جزوآثار خوب وباارزش ادبیات جهان است .

حواشی

۱- Bonheur d'oceasrin, gabrielle Roy

۲- Saint-Boniface ۳- Manitoba

٤- Wcimipeg

۱- Montréal ۲- Fémina

۳- Marcel corbette ٤- Qvébee

٥- Alexandre chenevert ٦- Rue Desehambault

۱- Roger Lemelin ۲- Saint-Henri

۱- intrigue ۲- Rose-Anna, Florentine

۱- Azarius ۲- Eugène

۳- Jean lévesque

۱- Emmanuel ۲- Madame Bovary

۳- Tchékov ٤- Gorki

٥- Cheller-Mikhaïlor ٦- Germinal, emile zola

۷- La Maheude

۱- Sgmpathie ۲- Anna Korenina

۳- Mythe

۱- Balzac ۲- Lacase

۱- Rastignac, le père gorot ۲- Julien Sorel, Stendhal

۱- Esther, Jean Racine

۱- Sainte-Catherine ۲- Westmont

۱- Philibert

۱- Argot ۲- Description inventaire

۳- Mauriac ٤- Maurois

۱- Obsession ۲- Variations

۱- Traditonnel ۲- Nouveau roman

۳- Oblomov, Gantcharov

۱- Urbanisation ۲- Paroisse

دکتر حسین لسان
گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی

سخنی چند پیرامون مقالهٔ

(شراب‌ریزی بر گور یاران در ادب عربی)[1]

در زمان حجاج ، دو یا سه مرد عرب ، از طایفهٔ بنی‌اسد واز مردم کوفه ، همراه سپاه دیلم به ایران می‌آیند و در خزاق ـ نزدیک راوند کاشان ، ماندگار می‌شوند و با دهقانی دوستی می‌گیرند. این سه تن با هم زندگی می‌کنند و در معاشرتی دوستانه با هم شراب می‌خورند. سرانجام یکی پس از دیگری ، با شراب افشانی بر گور دوست از دست رفتهٔ خود بدانسان که در مقالهٔ نویسنده محترم ـ آقای دکترحسین سخاوتی‌آمده به خاك میروند وگورآنان به نام گور یاران یا ندیمان، لااقل تا یکی دو قرن بعد یعنی زمانی که این سرگذشت به متون کتب راه یافته مشهور بوده است . یادگاری که ازین جمع کوچک بجای میماند قطعه شعری است که اگر همهٔ ابیاتش هم مربوط به این سرگذشت نباشد دست کم شعر دوم :

الم تعلما مالی براوند کلها   ولا بخزاق من‌حبیب سوا کما

به خاطر همین داستان ساخته شده ویا با تغییری مختصر وجای دادن در این قطعه‌آنرا مناسب حال خود پرداخته‌اند که بحث وتوضیح ما نیز در بارهٔ همین شعر است . داستان مزبور که خالی از لطافت نیست ودر عین‌حال غمی شاعرانه

ودلپسند درآن رنگ گذاشته است از اوایل قرن سوم[*] ببعد در متون مهم عرب از معاجم و لغت راه یافته و کتابهائی مانند فتوح‌البلدان بلاذری حماسهٔ‌ابی تمام، اغانی، المعرب جوالیقی، معجم‌البلدان، و فیات‌الاعیان‌ابن خلکان، لسان‌العرب، تاج‌العروس و.... هر یک به مناسبتی ازآن یادکرده و یا به این شعر استشهاد جسته‌اند تا به جائیکه امروز هم رد پای آنرا در مقدمهٔ استاد مینوی بر داستان رستم و سهراب می‌توان یافت[۲] جالب اینکه همراه این داستان که در نیمهٔ‌دوم قرن اول هجری روی داده ـ نام خزاق دهکده‌ای کوچک ونه چندان مشهور که هنوز هم با همان اسم ورسم سابق خود نزدیک راوند پا بر جای است به‌همهٔ این متون راه یافته است[۳]. تقریبا به همین‌نام، خزاف دیگری در بلادعرب بوده وبگفتهٔ حمزه، راوند دیگری در موصل، که هیچیک با این داستان ما ارتباطی‌ندارند و چون تشابه این نام‌ها و نیز علل دیگر باعث شده که گاه خلط و اشتباهاتی روی دهد، اکنون که پای این‌قصهٔ کهن به‌میان‌آمده است. یادآوری نکاتی‌چنددر این مورد مناسب خواهد بود:

۱ ـ باآنکه در مقالهٔ مذکور از خزاف، چنین یاد شده ـ (.... در راوند کاشان، در جایگاهی بنام خزاف مردند ...)[۴] در حاشیه مربوط به همین‌خزاق (شمارهٔ ۷)به نقل از یاقوت نوشته‌اند: خزاق نام جائیست در سرزمین عرب.

۲ ـ یاقوت در معجم‌البلدان، جائیکه‌از خزاق عرب سخن می‌دارد همین شعر (الم تعلما ...) را شاهدآورده است. درصورتیکه شعر مربوط به خزاق کاشانست اما در ذیل کلمه‌راوند به‌همین شعر استشهاد کرده ودرست آورده است.

۳ ـ اغانی در یک روایت خود به‌جای‌خزاق یاراوند، قزوین‌آورده[۵] که‌بدون شک تحریف است. ظاهراً این‌اشتباه از فتوح‌البلدان به اغانی راه یافته، زیر اراوی داستان، عبداله‌بن صالح العجلی که اغانی این سرگذشت را از او نقل می‌کند همان

کسی است که حدود یک قرن جلوتر از ابوالفرج اصفهانی، صاحب اغانی ، فتوح-
البلدان روایت خود را از او گرفته است[6] وچون این کتاب اخیر پیش از نقل اشعار
صریحاً می گوید که قبر این یاران در راوند است شکی در تحریف خزاق واحتمالا
راوند به قزوین باقی نمی‌ماند

٤ ـ استاد مینوی در نقل مختصر داستان از حماسهٔ ابی تمام ، چون راوند به
اصفهان نسبت داده شده با قید «شاید» احتمال داده‌اند که این راوند همان راوند
کاشان باشد با تایید نظر استاد واینکه اصولا دهکده یا شهری بنام راوند در
اصفهان نیست این نکته را یادآور می‌شود که همهٔ متونی که این روایت یا این
شعر راآورده‌اند ، راوند را به اصفهان نسبت داده‌اند. علت این امرآنست که کاشان
در زمان قدیم بنا به وضع جغرافیائی خود ویا برحسب تقسیمات دیوانی وحکومتی
گاه جزء اصفهان وزمانی از منضمات قم بشمار می‌آمده است . بهمین جهت
کتابهائی مانند محاسن اصفهان یا اخبار اصفهان حافظ ابونعیم ، ازکاشان و
روستاهای‌آن همانگونه یاد کرده‌اند که از دهات ومضافات اصفهان ، و تاریخ قم
بر عکس، کاشان وحوالی‌آن‌را در شمار قم‌به‌قلم‌آورده است، ما فروخی‌حتی بر شهر
قم‌هم ابقا نکرده وآنرا به‌اصفهان‌پیوسته‌است، می‌نویسد[7] : عامربن‌عمران در جواب
هرون که پرسیده بود اهل کجا هستی ، جواب داده بود : اهل اصفهان ، از جائی
که به‌آن قم می گویند وظاهراً همین امر ، یعنی انتساب کاشان‌به‌قم‌یا اصفهان ،
ابن خلکان را به اشتباه انداخته ، بطوریکه در شرح حال ابوالحسین احمدبن
یحیی‌بن‌اسحق راوندی(متوفای ٢٤٥) به‌دو شهر یکی‌قاسان‌ودیگری‌قاشان‌معتقدشده،
اولی‌را نزدیک اصفهان‌ودیگری‌رااز نواحی‌قم‌پنداشته است[8].

٥ ـ لغت نامهٔ دهخدا هر دو خزاق راآورده (خزاق عرب ، خزاق راوند)
نخستین را برخلاف ضبط یاقوت به فتح (خ) نوشته ودومی را بنقل فرهنگ
جغرافیائی ازحومه قمصر دانسته است درصورتیکه دو دهکده خزاق وقمصر در دو
سوی کاشان وتقریبا مقابل هم واقع شده وهیچ ارتباطی- به‌جز اینکه هر دو تابع

شان هستند ـ باهم ندارند[۹].

اما در بارهٔ این عبارت که در پایان مقاله‌آمده است :

(مجموعاً می‌توان گفت که‌آئین جرعه‌افشانی بر گور یاران رسمی ایـرانـی
ه است....[۱۰]). باختصار یادآور می‌شود که ایرانیان پیش از اسلام اصولا با
م باده‌افشانی بهیچ شکل ونوع آن که رسمی یونـانی بوده واز معتقدات سنتی و
ی‌آن مردم ناشی می‌شده‌آشنائی نداشته وآنرا بـکار نمی‌بسته‌اند ، در روایات
یخی وملی ما هم بهیچ وجه نشانه‌ای از این آیین دیده نمی‌شود اما در دورهٔ
لامی، اینکه ایرانی مسلمان ، بجـای خیـرات ومبرات برگور مرده‌اش شراب
شاند جای سخن است و ظـاهراً ایـرانی زیرك و مقتصد پـاشیدن آب رابصرفه
ـرون تردیـده و خـاك مردگانش را با این مشروب بی‌بها مرطوب می‌ساخته
ت . و جالب آنکه ، وقتی ایرانیان خواسته‌اند این رسم یونانی را بکار بندنـد
ه روال‌آن قوم باده‌افشانی کنند دُردی‌جام وفضالهٔقدح را که بکارشان نمی‌خورده
بع لطیف وصافی پسندشان‌آنرا نمی‌گرفته نثارمی کرده‌اند تا به‌قول‌خاقانی زکات
جام‌را در کرده‌باشند.[۱۱] بهرحال‌روایاتی که از باده افشانی‌برگورمردگان داریم
خود عربها به‌جای مانده است. از جمله نوشته‌اند که جوانان‌یمامه برسر گوراعشی،
عر باده‌گسار دوره جاهلی می‌رفتند وبساط شراب می گستردند چون ساغرمی گرفتند
را مانند یکی از حریفان‌بزم‌دانسته،خاکش راباجرعه‌ریزیهای‌خودتر می‌ساختند[۱۱] .
مین داستان‌را درباره ابومحجن‌ثقفی آورده‌اند که از جنگجویان قادسیه بود وسعد
اص اورا به‌گناه باده‌نوشی زنـدانی ساخته بود . از ابومحجن اشعاری در وصف
راب نقل کرده ونوشته‌اند که قبراو در ارمنیه میان تاکستانها جای داشت، جوانان
ام‌وشراب برسرگورش برده چون به خوان می‌نشستند وجامی‌می‌نوشیدند ، ساغری
م‌ازمی‌برخاك او می‌افشاندند[۱۳] . درباره‌صالح بن‌عبدالقدوس- شاعری که‌دورهٔاموی،
باسی را دریافته و در شعرش بوصف خمر پرداخته، نیز گفته‌انـد که نوشخواران
خاکش باده می‌افشانده‌اند[۱۴] .

بااین وصف باده افشاندن برگور مردگان درمیان عربها رسمی شایع وعام نبوده واین چند مورد نشان دهنده یک آیین وسنت نمی‌تواند باشد بلکه ظرافتی‌است دوستانه ، همراه باشوخ‌دلی وصداقت وهمـــدردی و ازوجود چنین آئینی درمیان ایرانیان نیز خبر روشن نداریم واگر خاقانی گفته است :

چون‌جرعه‌هارانی‌گران باری‌بهش‌باش‌آن زمان

کز زیر خاك دوستان آواز عطشان آیدت

آن نازنینان زیر خاك افکندهٔ چرخند پـــاك

ای بس که نالی دردناك ازیاد ایشان آیدت

یااینکه گفته است:

خاك تشنه است وکریمان زیر خاك

یادگار جرعه‌شان آخـر کجاست

مرادش همان باده افشانی برخاك است وباعتبار اینکه خاك منزلگه مردگان است از آنها یاد کرده تامضمون سخن راگیراتر ودلپسندتر ساخته‌باشدنه‌اینکه‌منظور خاقانی ازاین خاك، گور مخصوصی باشد یا واقعاً این جرعه را برخاك کسی‌افشانده باشد .

حواشی

۱ـ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی سال ۲۰ شماره۱ و۲ ص ۱۰۴

۲ـ داستان رستم وسهراب ازانتشارات بنیاد شاهنامه ص ۱۲

۳ـ خزاق (تلفظ امروز ، به تشدید زاء) در شمال غربی راوند واقع شده و تا کاشان حدود ۱۸ کیلومتر فاصله دارد ،سواد آن در سمت راست راه قم‌به‌کاشان‌از دورنمایان است. نرسیده به‌خزاق و راوند کمی دورتر از همین راه باز در سمت راست جائی‌که می‌تواند به هر دوده بازخوانده شود بقعه‌ایست برهامون نهاده، با بنائی‌گلین، کهنه ، نیمه ویران وگنبدی مخروطی‌که ظاهراً مقبره‌کوچک آن شامل دو یا سه قبر می‌باشد ، ازکجا که‌گریاران غریب همین بنای نیمه ویران نباشد که هالهٔ مقدس

امامزادگی آنرا پاس داشته وبرخلاف این‌گونه بقاع متبرکه در دل‌صحرا ودوراز غوغای ده جای گرفته است؟

۴- ص ۱۰۷ مجله

۵- مجله ص ۱۶۰

۶- فتوح‌البلدان ص ۴۵۶

۷- محاسن اصفهان ص ۴۳

۸- ابن‌خلکان ج ۱ ص ۲۸ (در اخبار اصفهان ، از قاسانین « به‌صیغهٔ تثنیه » دوجا نام برده شده‌است « ص ۶۳ و ص ۷۰ » و ازهمانجاچنین برمی‌آید که‌مقصود از قاسانین، همان شهر کاشان‌است که به دو قسمت ،گرمسیر«جرم‌قاسان» و سردسیر «صرد قاسان» یا به‌اصطلاح‌امروز: کویرات، کوهپایه، تقسیم می‌شده و مثلا راوند ، جزو گرمسیر کاشان بشمار می‌آمده است).

۹- احتمالا با (قزا آن) که نزدیک قمصر است اشتباه شده

۱۰- مجله دانشکده ادبیات ص ۱۶۶

۱۱- دیوان خاقانی ص ۱۱۷:

جرعه‌ای کان به زمین داده زکات سرجام

زو حنوط زمی پی سپر آمیخته‌اند.

۱۲- اغانی ج ص ۸۶ بنقل از یادگار، حبة‌الکمیت باب نهم

۱۳- عقدالفرید ج ۸ بنقل از یادگار، حبة‌الکموت باب نهم

۱۴- لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل نام همین شاعر

VOL. 21, no. 1
1974

REVUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

85

UNIVERSITÉ DE TÉHÉRAN

عوامانه‌یی درآورده است و از مشایخ سلسله ــ تقریبا بدون نظم و ترتیب یخی ــ نام می‌برد، این اندازه برمی‌آید که نام سید جلال در کنار نام‌هایی چون علی قلندر، نعمة‌الله ولی، شهباز بکتاش، و امثال آنها، ودرشما این مشایخ بایست نشانی باشد از وجود نوعی جنبهٔ تلفیقی و التقاطی در طریقهٔ خاکسار. عین حال، خاکساریه سلسلهٔ خود را به سلمان فارسی منسوب می‌دارنــد ار او باعنوان رمزی سلطان محمود پاتیلی یاد می‌کنند. از یك رسالهٔ دیگــر اکساریه ــ متعلق به نورعلی شاه نیشابوری ــ ارتباط آنها با عقاید اهل حق حتی با بعضی مقالات حروفیه پیداست (۸۵). خاکساریه طریقهٔ خود را طریقهٔ «الله و محمد و علی» می‌خوانند و تشرف به آن را مشروط می‌دانند بــه شیدن پیالهٔ فقر وپوشیدن لنگــ چهل‌تن. این هردو شرط نیز حــاکی از تباط آنهاست با اهل فتوت. چرا که اهل فتوت هم آداب تشرف خود راعبارت دانسته‌اند از نوشیدن کاس فتوت و پوشیدن سراویل و البته خاکساریه نگ چهل تن را عبارت می‌دانند از یك لنگــ افسانه‌یی که به روایت آنهــا پیغمبر آن‌را به‌چهل‌تنان اصحاب صفه‌داد. انتساب خاکساریه به‌سلمان‌فارسی که او را از جملهٔ این اصحاب صفه می‌شمارند نیز حاکــی است از ارتبــاط طریقهٔ آنها با تشکیلات اصناف و اهل فتوت. آیا تعبیر چهل‌تنان هم خــود اشاره‌یی به تعداد اصناف اهل فتوت ــ در یك محیط و زمان خاص ــ و در عین حال اشارتی به عدد ومفهوم اربعین‌و چله که نزد صوفیه و همچنین در فرهنگــ عوام اهمیت خاص دارد نیست؟ خاکساریه این چهل‌تنان را عبارت از اصحاب صفه می‌دانند و اصحاب سر. تکریم چهل‌تنان در نزد خاکساریه یادآور تکریم جلالیانست دربارهٔ چهل‌تنان، و در بستان السیاحه هست که جلالیان هند به‌جای نمازصبح روی‌به‌قبله می‌ایستند ونام چهل‌تنان را می‌خوانند (۸۶). دوره‌گردی‌یا دریوزگی هم که نزد خاکساریان «پرسه» نام دارد (۸۷) باید میراث درویشــان جلالی باشد.

به نظر می‌آید که تشکیلات فتیان از مدتها پیش، شاید حتی قبل از عهد صفوی، بعضی‌عناصرطریقهٔ جلالی‌وخاکساری رابانام‌های دیگر ــ به‌مثابهٔ یك‌راز مربوط به‌اصنافــ‌در درون‌خویش‌داشته‌است وگویا فقط‌انحطاط‌فتوت‌آنرابصورت این دو طریقه برملا کرده باشد (۸۸). اصراری که خاکساریه در کتمان ادبیات ــ ومخصوصاً رسالات سئوال وجواب خویش‌که در واقع‌چیزی جزیك رشته‌جوابهای مرموز به‌یك عده سئوالهای مبهم و فرضی نیست ــ دارند، نشان می‌دهد که سابقهٔ این عقاید می‌بایست سالهای دراز قبل از ظهور این فرقه ــ و تاحدی‌مثل عقاید اهل حق که نیز خاکساریه با آنها ارتباط دارند ــ مخفی و همچون رازی که باید مستور از «غیر» نگهداری شده باشد دور از دسترس اغیار محفوظ مانده باشد. برخــلاف سایر سلاسل صوفیه، خاکساریه‌که مثل‌جلالیه درنزداکثر مخالفان «بیشرع» ــ یعنی بدون سلسلهٔ مضبوط ــ تلقی می‌شده‌اند فعالیت ادبی

قابل ملاحظه‌یی هم‌نداشته‌اند. خوانعن مناقب ائمه هم‌که برای غالب این «طالب»‌ها نوعی حرفه تلقی می‌شده است غالبا محدود به‌انشاد اشعار مشهور یاانشاء ابیات عامیانه‌بوده است واین‌فرقه که کارمناقب‌خوانان و تولائیان و تبرائیان اوایل عهد صفویه را دنبال می‌کرده‌اند خود غالبا از همین طبقات عامه و در واقع وارث فقر واقعی طبقات درمانده و ساقط شدهٔ اصناف بوده‌اند.

* * *

تمام این نهضت‌ها، از ملامتیه تا قلندریان، از فتیان تا خاکساریان معرف یك رشته واکنش درونی بوددردنیای تصوف. واکنشی در مقابل تمایلاتی‌که در سراسر تاریخ‌تصوف، آن‌جریان‌راکه خودعصیانی برضدآداب ورسوم بود،دوباره به‌جانب آداب و رسوم می‌برد. طرفه آنست که این نهضت‌ها نیز در عین آنکه غالبا به صورت واکنش برضد قیود و حدود مترسمان آغاز می‌شده است، در اندك زمان باز به آداب و قیود تازه‌یی پای‌بند می‌شده است و همواره جایی‌برای یك واکنش و عصیان تازه باز می‌گذاشته است.

یادداشت‌ها

۱ـ الملامة والصوفية و اهل الفتوة، تـــأليف الدكتور ابوالعلاء عفيفـى (القسم‌الثانی) رسالةالملامتية للسلمى، طبع مصر ۱۹۴۵.

۲ـ يجاهدون فی سبيل‌الله ولا يخافون لومة لائم. قرآن كريم ۵/۵۳.

۳ـ شرح تعرف ۲/۱۵۲.

٤ـ احوال و تعالیم قدماء ملامتیه را نباید با احوال فرقهٔ بالنسبه متأخـر ملامیه در دورهٔ عثمانی اشتباه کرد. پیروان فرقهٔ اخیر نه‌فقط حمدون قصار و ابوحفص‌نشابوری بلکه حتی‌بایزید بسطامی رانیز ازمشایخ خویش می‌دانسته‌اند. درین باب مقایسه شود با:

A. Bausani. Persia Religiosa, 1959/265-7.

۵ـ برای تفصیل‌روایات راجع به‌آنها بدانگونه‌که در مآخذ‌سریانی آمده است رجوع شود به:

Th. Noeldeke, Sketches from Eastern History/233-5.

٦ـ مقایسه شود با:

I- Goldziher, Le Dogme et la Loi/140.

۷ـ طبقات الصوفية هروی / ۱۰٦.

۸ـ یك نسخهٔ خطی مورخ رجب ۷٦۵هجری از این کتاب در جزو مجموعهٔ گارت درکتابخانهٔ پرینستون هست که جان الدن ویلیامز John Aldens Williams آن رابا مقابسهٔ نسخه‌هایی مربوط به‌استانبول،پاریس، برلین، وقاهره، تصحیح

و ترجمه کرده است. نسخهٔ ماشین‌شدهٔ این رساله درکتابخانهٔدانشگاه‌پرینستون به نشانی ذیل: P 685. 1958-103.
محفوظ است.

۹ـ رسالة الملامتية / ۱۰۸ و ۱۱۳.

۱۰ـ نفحات الانس / ۸۸.

۱۱ـ طبقات الصوفیه سلمی، طبع پدرسن /۱۱۷، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، طبع فروزانفر / ۵۰.

۱۲ـ طبقات سلمی، طبع پدرسن / ۱۱۷.

۱۳ـ رسالهٔ قشیریه / ۵۰، همین داستان را با اندك اختلاف دربارهٔ خود او هم نقل کرده‌اند که وقتی جان می‌دادگفت چراغ‌رابکشید که من از زندگی نومید گشتم چراغ از آن وارث است (طبقات الصوفیه هروی / ۱۰۵). حاصل روایت که پرهیز و احتیاط فوق‌العادهٔ اوست در هر دو صورت روایت، یکی‌است.

۱٤ـ طبقات الصوفیه هروی / ۱۰۵، نفحات الانس / ٦٤.

۱۵ـ نفحات /٦۳.

۱٦ـ نفحات / ٦٤.

۱۷ـ الملامتیه / ۱۰٤ مقایسه شود با طبقات سلمی / ۱۱۹.

۱۸ـ مثنوی معنوی، طبع نیکلسون ۱ / بیت ۳۷۲۱ و مابعد.

۱۹ـ بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۲/۷۳۵.

۲۰ـ الملامتیه / ۹۰، مقایسه شود با طبقات سلمی / ٤۷۸.

۲۱ـ طبقات سلمی / ۱٦۱.

۲۲ـ عوارف المعارف / ٥٤.

۲۳ـ الملامتیه / ٤٤ـ٤۲.

۲٤ـ طبقات سلمی / ۳۷۷.

۲٥ـ الملامتیه / ۹٤.

۲٦ـ ایضا / ۱۰۸.

۲۷ـ ایضا / ۱۱٥.

۲۸ـ تذکرة الاولیاء ۱/۳۲۰ـ۳۱۹.

۲۹ـ طبقات الصوفیه هروی / ۲۲۱ـ۲۲۰.

۳۰ـ عوارف المعارف / ٥٥.

۳۱ـ سبکی، طبقات الشافعیه ۲/۱۹۰.

۳۲ـ به‌موجب فتوت‌نامهٔ ناصری کسانی چون دلاك، دلال، جولاه، قصاب، جراح، صیاد، عامل، ومحتکر به‌سبب آنکه در انصاف وایثار آنها جای سخن هست چنانندکه فتوت به‌آنها نمی‌رسد. جهت احوال این اصناف درنزد اهل‌فتوت و آنچه در فتوت‌نامهٔ ناصری درین باب آمده است رجوع شود به:
F. Teaschner, Der Anatolische Dichter Nasiri und Sein Futuwwatname, i Abhandlungen Fur Kunde des Morgenlandes. Leipzig, 1946.

همچنین حکایت معروف جوانمرد قصاب و قبول توبهٔ او از جانب شاه مردان علی (که در یادداشتهای قزوینی، ج ۲/ ۷-۱۹۳ آمده است) نیز نمونهٔ کوششی است که اهل حرفه‌های مکروه کرده‌اند برای درست کردن رابطه‌یی با فتوت. درباب ارتباط اهل فتوت با اصناف پیشه‌وران رجوع شود نیز به:
L. Massignon. La "Futuwwa" ou "Pacte d'Honneur Artisanal". Opera Minora, I/396-417.

۳۳- درشرح مثنوی شریف، جزو دوم از دفتر اول / ۷۳۵ گفته شده است که ابوالعلاء عفیفی، مذهب ملامت را با فتوت و رسوم عیاران مرتبط می‌شمارد و این عقیده به‌نظر نویسنده آن شرح، درست نمی‌آید زیرا فتیان به‌اعمال خود می‌نازیدند و ملامتیان نیکی خود را نهان وبدی را آشکار می‌ساختند. معهذا این اشکال که بر تصور ارتباط بین طریقهٔ فتوت با شیوهٔ ملامتیان وارد شده است ظاهرا وجهی ندارد چرا که اهل فتوت نیز مثل ملامتیه دعوی را نکوهیده می‌شمرده‌اند. از جمله در رسالهٔ فارسی تحفة‌الاخوان در فتوت، که نسخهٔ آن در مجموعهٔ شمارهٔ ۱٤٤٦ کتابخانهٔ حمیدیه هست، در باب نهم، مؤلف تصریح می‌کند که دعوی «معظم آفات فتوت» است و حتی «مفاخرت و مباهات» هم که «به دعوی نزدیك باشد لکن کمتر و ضعیف‌تر از آن بود» از «کلیات آفات فتوت» و از «قوادح مروت» بشمار است. سلمی هم ازقول ابوبکر وراق نقل می‌کند که «کان الفتیان فی الزمن الاول یمدحون الاخوان و یذمون انفسهم فالیوم یمدحون انفسهم و یذمون اخوانهم وکانوا یختارون للاخوان التنعم والراحة ولانفسهم الشدة و المکابدة و الآن یختارون للاخوان الشدة ولانفسهم التنعم والراحة. (F. Taeschner, Der Islam, 24) و این قول سلمی نشان می‌دهد که اصل فتوت مبنی بر اجتناب از خودستایی و دعوی‌است نه‌عکس آن. به‌علاوه این قول ابوحفص حداد که خود ازمشایخ ملامتی است و ازباب اندرز به یك‌تن از یاران می‌گوید: «اگر جوانمرد باشی باید که در روز مرگ سرای تو جوانمردان را اندرز و عبرت باشد» (سلمی، الملامتیه / ۱۱۸) نیز خود حاکی از ارتباط دیرینه بین ملامتیه و فتیان است و اینهمه، تردیدی را که درباب ارتباط بین این دوطریقه رفته است، بیوجه نشان می‌دهد.

۳٤- الرسالة القشیریه / ۱٦، طبقات الکبری للشعرانی / ۱٥٤، کشف المحجوب / ۱٤۹، مقایسه شودبا:
R. Hartmann. Futuwwat und Malama. In ZDMG. 72/197.

۳٥- طبقات الصوفیه هروی / ۱۹٥.

۳٦- ایضا، طبقات الصوفیه / ۱۹۹، مقایسه شود با ۸-۱۹۷.

۳۷- تاریخ گرایش ناصر خلیفه را به‌طریقهٔ فتوت، کاتب چلبی ٥۷۸ نوشته است اما ظاهرا چنانکه از مرآت‌الزمان ابن‌جوزی و بعضی مآخذ دیگر برمی‌آید در حدود سنه ٥۹۰ هنوز ناصر در طریقهٔ فتوت نفوذ بسیار نداشت چنانکه

در آن زمان راس فتیان در بغداد هنوز کسی دیگر بود. با اینهمه در حدود ۵۹۹ که خلیفه سراویل فتوت رابرای الملك العادل فرستاد ناصر در راس تمام تشکیلات فتوت بغداد بود. چنانکه نیز ظاهرا مقارن همین‌اوقات بود که برای شهاب‌الدین غوری سراویل فتوت از جانب خلیفه ارسال شد. نقشه‌های ناصر خلیفه استفاده ازین نیروی قابل ملاحظه را ازمدتها قبل از سنه ٦۰٤ وجهه همت کرده بود اما در سنه ٦۰٤ ظاهرا در تشکیلات فتوت و اصول آن ازطرف خلیفه تجدید نظرهای قابل ملاحظه شد و نیز رجوع شود به:
C. Cahen, Oriens, 6, I, 18-22.

۳۸ــ مقایسه شود با ارزش میراث صوفیه. چاپ سوم / ۱۷۷.
۳۹ــ بدایع‌الوقایع ۱/٦۷۱.
٤۰ــ مجالس النفایس ۱/۲٦۵.
٤۱ــ یادداشتهای قزوینی ج ٤/۹۰.
٤۲ــ طرفه آنست که اسناد نفیسی با آنکه کنزالحقایق را به‌قرن هشتم و نهم منسوب می‌دارد شخصی را که شاعر از وی به‌عنوان امیرالمومنین و غازی یاد کرده است با امیر منکوجك غازی که بقول وی درحدود ٤٦٤ حکومت ارزنجان داشت منطبق می‌کند (جستجو در احوال واشعار عطار / ۱۲۱). اینکه ممدوح این منظومه را با امیر تغلق تیمور امیر خوارزم که ابن‌بطوطه هم از او یادمی‌کندبتوان تطبیق کرد نیزبه‌خاطر بعضی‌رسیده است‌والبته محل‌تامل است.
٤۳ ــ
J. K. Teufel, Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Ali-' Hamadani. Leiden 1962, 78.

مقایسه شود نیز با روضات الجنان، حافظ کربلائی / ۷۱.
٤٤ــ اصل قطعه بدینگونه است:

چه پرسی چه می‌بایدت وقت مرگ   به‌جز وصل جانان چه می‌بایدم
جدایی مبادا مرا از خدای   دگر هرچه پیش آیدم شایدم

لطایف الطوایف، باهتمام احمد گلچین معانی / ۲۷٤.
٤۵ــ برای مندرجات این رساله‌ها و تعالیم و عقاید متداول بین اصناف نساج و سقا و سپاهی رجوع شود به:
Michel Gavrilov, Les Corps de Metiers en Asie Centrale in R.E.I. 1928;
L. Massignon, Etudes sur les Corporations Musulmanes Indo-Persanes, in REI, 1927.

٤٦ــ برای سابقهٔ استعمال این لفظ رجوع شود به ارزش میراث صوفیه چاپ سوم / ۲٦۲؛ فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۲/۷۳۵.
٤۷ــ قول‌کسانی‌که عنوان «فقیر» را ازنام سریانی یك‌عده از راهبان‌دوره‌کرد

مأخوذ می‌دانند از جمله:

Tor Andrae, Muhammad/216.

به‌نظرمقبول نمی‌آید، قدیمیترین اشاره‌به‌یك همچوفرقه‌سریانی درروایات‌مربوط به‌قرن ششم‌مسیحی آمده‌است. درصورتیکه‌فقرای مانوی‌و بودایی ازمدتها‌پیش‌از آن در ایران و بین‌النهرین وجود داشته‌اند. به‌علاوه در نظر مسلمین مظهر فقر واقعی شخص پیغمبر بوده است، و فرق است بین فقر محمدی و فقر عیسوی.

۴۸ـ درباب بنی‌ساسان و مآخذ آنها رجوع شود به مقالهٔ نگارنده درباب ملاحظات راجع به تاریخ ایران‌کمبریج، مجموعهٔ نه‌شرقی نه غربی، انسانی / ۴۳۰ـ۴۲۹.

۴۹ـ مناقب العارفین افلاکی، طبع تحسین یازیجی ۶۳۱/۲.

۵۰ـ منطق‌الطیر، چاپ دکتر مشکور/۲۴۳ـ۲۴۱.

۵۱ـ مناقب افلاکی ۵۹۶/۲.

۵۲ـ ایضاً ۴۱۲/۱.

۵۳ـ ایضاً ۷۵۵/۲.

۵۴ـ H. Ritter, Philologika, Oriens, 12.

۵۵ـ H. Ritter, op. cit. مقایسه شود با: دکتر حمید زرین‌کوب، معرفی یك نسخه خطی درباب قلندران، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد، تابستان ۳۸/۱۳۵۳.

۵۶ـ برای تفصیل بیشتر دراین‌باب رجوع شود به:

H. Ritter, op. cit.

۵۷ـ این طرز بیان از قدیم جزو عقاید منسوب به‌قلندران بوده‌است. ازجمله در رباعی مشکوك ذیل که منسوب به ابوسعید ابوالخیرست و در صحت ضبط آن نیز تردید هست این اندیشه انعکاس دارد:

تا مدرسه و مناره ویران نشود این کار قلندری به سامان نشود
تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود یك بنده حقیقة (!) مسلمان نشود.

رك به:

H. Ethé, Sitzungberichte der K. Bayr. Akad. der Wiss. Phil-Hist. Kl., 1875 II, 157.

۵۸ـ ابن‌بطوطه، سفرنامه / ۲۳ـ۲۲.

۵۹ـ تمام این جزئیات را از قصیدهٔ تقی‌الدین که در فوات‌الوفیات ابن‌ـ شاکر الکتبی، طبع محمدمحیی‌الدین ۱۱۶/۲ـ۱۱۵، آمده است می‌توان‌استنباط کرد. مقایسه شود با فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۷۳۴ـ۵/۲.

۶۰ـ ابن‌بطوطه / ۳۹۶.

۶۱ـ نفیسی، جستجو / مد.

۶۲ـ L. Massignon, in. REI. II/304-5.

۶۳ـ روضات الجنان / ۴۶۷ مقایسه شود با: ۵۹۶.

٦٤ـ حدیقة الشیعه / ٥ـ٦٠٤.

٦٥ـ مناقب ١/٨ـ٤٦٧.

٦٦ـ فواید الفؤاد / ٣١.

٦٧ـ ابن یوسف، فهرست سپهسالار ٢/٦٥٦.

٦٨ـ نصرالله فلسفی، زندگی شاه عباس ٢/٣٢٨.

٦٩ـ Cf. Lambton, A.K.S., Islamic society in Persia, 1920.

٧٠ـ برای تفصیل رجوع شود به ملخص تاریخ نو، تألیف یعقوب‌خــــاز احدانی، نگارش و تلخیص ابراهیم دهگان، اراك/١٣٣١.

٧١ـ حدیقة الشیعه / ٥٨٢.

٧٢ـ طرایق الحقایق، چاپ دوم ١/٥ـ٤٤٢.

٧٣ـ فواید الفواد / ٧.

٧٤ـ ایضا / ٨١.

٧٥ـ نفحات الانس / ١٥.

٧٦ـ برای متن اشعار رجوع شود به رسالهٔ لعل شهباز قلنــــدر، به‌قلم ن.ب.گ. قاضی، نشریهٔ مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌یی، طهران ١٣٥٢/٢٧ـ٢٣.

٧٧ـ نسخه‌یی ازین رساله جزو مجموعه گارت به‌نشانی 12W. در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون هست.

٧٨ـ Flugel, Handschriften, 1/526, No 529.

٧٩ـ

E.E. Bertels, Sufism I Sufiskaia Literatura, Moskva 1965, L. 441-442.

٨٠ـ Census of India/195، مقایسه شود با ماخذمذکور در شمارهٔ قبل. این احوال جلالی‌ها در عین‌حال‌یادآور نمایش‌های کرامات‌آمیز و اقداماتی از مقوله چشم‌بندی‌و مارافسائی است‌که درویشان‌دوره‌گرد مراکش والجزیره هم‌ـ که خود به اولاد موسی و بنی‌عباس معروف هستند ـ انجام می‌دهند. مقایسه شود با:
Depont-Coppolani, les Confreries Musulmanes/367-8.

٨١ـ ریاض العارفین / ٤١٤.

٨٢ـ طرایق الحقایق چاپ سنگی، جلد سوم، (وصل ششم) / ٧٦.

٨٣ـ W. Iwanow, the Truthworshippers of Kurdistan, Bombay 1953/62.

٨٤ـ درباب این چهارده خانواده رجوع شود به بستان السیاحهٔ شیروانی / ١٥٣، مقایسه شود با آنچه در یك مجموعهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج به‌شمارهٔ Add 3248 آمده است، نیزرجوع شود به:
Browne, E.G., A Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge, 1896/420.

٨٥ـ منتخباتی ازین رساله را یوانف در مجموعهٔ رسائل و اشعار اهل حق

که عنوانش در یادداشت شمارهٔ ۸۳ در فوق گذشت، نقل کرده است.

۸۶ــ این رسم ممکن استدر اصل چیزی از نوع همان تمهیدی بوده باشد که ابن تومرت در تعلیم نماز به قبایل بربر به‌کار می‌برد، رجوع شود به مقال نگارنده تحت عنوان ابن‌تومرت، مهدی‌مغربی، در مجموعهٔ نه شرقی، نه غربی-انسانی / ۱۳۵.

۸۷ــ حجة بلاغی، مقالات الحنفا / ۱۷۸.

۸۸ــ درباب مآخذاحوال و اقوال خاکساریه رجوع شود به ارزش میراث صوفیه / ۲۶۲ــ۲۶۱، مقایسه شود با:

R. Graemlich, die Schiitischen Derwischorden Persiens. Wiesbaden 1965.

از: دکتر مهدی حمیدی شیرازی
دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی

تقدیم به استاد ارجمند و عزیزو دانشمند جناب آقای بدیع‌الزمان فروزانفر به مناسبت بازنشسته‌شدن استاد

«گنج»

عقل اگر گوید این سخن، یا دل
با تو گوید ـ حکیم دریا دل!

بال مرغ آنکجا پرد آنجاست
تو بهرجا روی خرد آنجاست

شیر اگر از قفس به زنجیر است
در قفس یا نه در قفس شیر است

گر کسی آرد و کسی بردت
نشود زین دو بیش و کم خردت

دوری مهر گرچه جان سوز است
هرکجا مهر سر زند روز است

بود اگر دورهٔ سخنشاهی
بود ملك تو ماه تا ماهی

مثل سنجش تو با دگران
مثل ذره است و کوه گران

بود تو، هست و بود تاریخی است
علم از این سوی خط میخی است

بینش و عقل و نقل و قرآن است
چارده قرن، هرچه هست آن است

تو دگر خلق و «بوعلی» دگر است
تو یعینی و «بوعلی» اگر است

وانگهی علم او از این سو نیست
این سوئی در توهست و در اونیست

تو در او نیستی و او در تست
آنچه بر عهده داشت او بر تست

نصب تو نصب علم و فرهنگ است
عزل تو رو سیاهی و ننگ است

بال طاووس ملك را رنگی
زیور و زیب تاج و اورنگی

تو نه آنی که‌ات به چنگ آرند
یا ز تو بهتر از فرنگ آرند

حاصل نقد قرن‌ها حکمی
گر نه بیشی ز هرکسی، نه کمی

جستجو بی‌تو، عین در بدری است
درتوهست آنچه در زبان دری است

هرچه در هر فن از کسی دانی
دانی و بیش از آن بسی دانی

جسم تو ظرف دانش کهن است
علم تو ارث قرن‌ها سخن است

بار یك عمر کوشش و رنجی
هرچه هستی و نیستی گنجی

حیف و صد حیف کز بنت کنند
همچو گنجت به کنجی افکنند

برد پیری طراوت یاری
دشمنی ماند و طرح عیاری

دید هدهد چو دیدهٔ هیزش
سوخت از ذوق مژده، پرهیزش(۱)

پیش قانون ـ که خوردنش هوس‌است
یك دو موی سپید، جرم بس است

چون توئی را اگر چه پیری نیست
کار او جز بهانه گیری نیست

مرد اندیشه هرچه پیرش به
موی داننده، رنگ شیرش به

عشوهٔ روزگار همچو پری
عمر صبر کسان کند سپری

حاصل قرن‌های پر تعبی
سوزد اسکندری به نیمه شبی

کس‌چه‌کارش بدین‌که چون‌توکم است
ویژه آن کس که دشمن حکم است

(۱) هدهد زآب زیر زمین‌آگه‌است‌لیك از دام برفراز زمین آگهیش نیست
خاقانی

دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن
گروه زبان وادبیات فارسی

برخورد کهنه ونو درادبیات

مثل معروف: نوکه آمدبه بازار، کهنه می‌شود دل‌آزار، درطی تاریخ کشورما مصداق فراوان پیداکرده است، ازجمله درادبیات. ایران، چون ازنظر جغرافیائی برسر گذرگاه شرق وغرب بوده، پیوسته درمعرض وزش‌های گوناگون فرهنگی قرار داشته است. می‌دانیم که‌فرهنگ وتمدن، تابه امروز سیر شرقی- غربی وبرعکس داشته، یعنی‌درحد فاصل ساحل غربی اقیانوس‌آرام وساحل‌شرقی اقیانوس اطلس جریان‌می‌یافته، وایران، دریکی ازمرکزی ترین و حساس‌ترین نقطه‌های این قلمرو وسیع واقع بوده است. چه از این حیث و از چه لحاظ وضع اقلیمی خاص آن، تنوع و تطبیق وتلفیق ونوپذیری‌جزوروح وذات‌فرهنگ‌ایران شده، ومردم این سرزمین‌راپیوسته آمادهٔ استقبال ازتازگیها نگاه‌داشته‌است.

عجیب این‌است‌که دربرابر این خصیصه، خصیصه‌ای درست ضدآن نیز درقوم ایرانی پای فشرده، وآن پای‌بند ماندن به بعضی از رگه‌ها وقائمه‌های فرهنگی خود است که از قدیم‌ترین زمان تا به‌امروز ادامه داشته، وبه‌این سبب، ما نوعی ادامهٔ فرهنگی در تاریخ درازخود می‌بینم که تا حدی کم‌نظیر است .

فرهنگ ایران (با همهٔ جنبه‌های‌مثبت ومنفیش) ونیزروحیهٔ ملی‌ایران (باهمه‌حسن‌ها وعیبهایش) ازترکیب این دوخصیصهٔ متضاد، مایه‌گرفته است. اینکه ایران در طی تاریخ خود، نوجو ونوپسند بوده، درآن‌تردیدی نیست، ونیزاینکه این‌نوی را با مبادی‌ریشه‌داری اخت می‌کرده وبه‌آن پیوند می‌زده و درقالب‌آن می‌ریخته، باز درآن تردید نمی‌توان‌کرد،

زیرا شواهدمتعدد تاریخی بر اثبات آن داریم. بنابراین من گمان می‌کنم که اگر بخواهیم تعریفی درچند کلمه برای فرهنگ گذشته ایران بیابیم، باید بگویم: پیوسته نوشونده و همواره پای‌بند به اصل».

نکتهٔ دیگر که محتاج توضیح است، و برسر آن سوء تفاهم‌هائی بوده است «موضوع کهنگی و نوی است. نوچیست و کهنه چیست؟ وقتی حرف دربارهٔ ادبیات بوده، این تعریف بیشتر جنبهٔ **صوری و زمانی** داشته، بدینمعنی که مثلا در شعر، اثری راکهنه گفته‌اند که قالب عروضی کهن داشته واثری را نو که این قالب را درهم شکسته بوده وهمچنین اثررا از لحاظ تاریخ ایجاد، کهنه یا نونامیده‌اند. این تقسیم‌بندی در ادبیات وهنرممکن است ازنظر فنی درست باشد، ولی ازنظرماهیتی درست نیست. هراثری که در زندگی روحی یك قوم حضور داشته باشد، و به اثربخش بودن خود ادامه دهد، نواست ولوتاریخ ایجادش به هزار سال پیش برگردد، ازاین حیث نوی در ادبیات با نوی در علم فرق دارد. هراصل جدید علمی ممکن است اصل‌پیشین خود را نسخ کند یاازمصرف بیندازد، ولی ادبیات درست‌عکس آن است . اثری که دربرابرزمان مقاومت کرده ، دلیل بر آن است که ریشهٔ خودرا بیشتر فرو برده است . ماندنش، به رغم گذشت عمر ، دلیل برحقانیت وقدرت اوست. درهرزبان مهم، آثار کهنی هستند که شادابی و نفوذ خود را ازدست نداده‌اند واین، نشانهٔ آن است که آنچه در آنها بیان شده، چنان ریشه‌های عمیق در روح انسان داشته، که گذشت زمان‌وتغییر شگفت‌آور ظواهر زندگی، نتوانسته است از رواج بیندازد.

آنچه در ادبیات وبخصوص شعر امروز ایران «نوی» گفته می‌شود، **تغییر دید** است. نویسنده وشاعر امروزمی‌کوشند تا دیدی متفاوت باگذشتگان داشته باشند. ابراز اولیه‌همان کلمات فارسی، منتهی طرز ترکیب آنهاتفاوت کرده است، چه نظر براین بوده که آنها رامبین تفکر دیگری کنند که زائیدهٔ دنیای امروز است. اگر قالب‌های سنتی‌شعر شکسته می‌شود، و یادرنثر زبان‌عامیانه بکار می‌رود. بدانمنظوراست که زبان‌وقالب‌تازه بهتر بتوانند برآورندهٔ درخواست‌های این دید جدید بشوند، ولی شك نیست که این دید تازه باید خود بخود پیدا بشود، نه‌آنکه شاعر بخواهد به‌کوری چشم کهنگی، و به زورمقاش از درون خویش بیرونش آورد .

وقتی می‌گوئیم دید «جدید» باید قاعدتاً نگاه تازه‌ای برروابط اجتماعی انسانهاباشد (وکشف نهانگاه‌های روح) که‌امروز تغییر کرده. وگرنه ماهیت و ذات انسان تغییری‌نیافته، واگرهم یافته، به‌مقدار ناچیز بوده، وچون چنین است ، پس تقسیم‌بندی کهنه ونو در قلمرو

۱ــ بدیهی است که در اینجا منظور ازکهنه (دربرابرنو) غیرامروزی بودن است، یعنی آنچه راکه فرنگیها بطورکلی ادبیات «کلاسیك» می‌گویند.

هنر وادبیات محصور به‌جنبهٔ **زمانی‌وفنی** می‌ماند، والبته بهترین نوهمان است که درعین وفاداری‌به «ماهیت» توانسته باشد این تغییرروابط را درخود پرتوافکن سازد.

شاهکارهای ادبی که تا به امروز پایدار مانده‌اند، برای‌آن است که بیشتر ناظر به «ماهیت» بوده‌اندو کمتر به روابط، یعنی کمتر ناظر به‌آنچه‌درمعرض تغییراست. این‌آثاربزرگ درمافوق محدوده‌های ملی وزمانی وحتی طبقاتی قراردارند، چه «سرشت» انسان و انسانیت انسان را سروده‌اند وانسان، درهراقتصاد وهرجامعه وهرعصری قرارگیرد، انسان است.

گرایش به ادبیات نوازدوعامل اصلی مایه می‌گیرد : یکی جهان‌بینی خاص ودیگری جوانی. منظورازجهان بینی‌خاص، دیدمعینی‌است راجع به‌اموردنیا، که اگر بخواهیم تعریف کوتاهی بـرایش بیابیم باید بگوئیـم «دید غیر رسمی» کـه نظم موجود را به چشم شك و اعتراض می‌نگرد .

عامل دوم سن است. ادبیات نو وبخصوص شعر نو تاسن معینی جاذبه‌انگیزاست.ممکن است درشیوهٔ نوپردازی، شاعرمسن داشته باشیم ، ولی خوانندهٔ مسن بندرت می‌تـوان پیدا کرد. شعر نومانند مرغ دریائی است که کشتی را تا فاصلهٔ معینی بدرقه می‌کند، و بیجانیست اگر بگوئیم که نوجوئی ازچهل به‌بالا فروکش می‌کند و دربرابرعیالواری وقـرض وقسط و پیکان مقاومت چندانی ندارد.

اما نوجوئی از نظرخوانندهٔ جوان، باید دامنه‌اش را وسیع‌ترازقالب وصورت شـعر دانست حفظ یا طرد قالب عروضی ' بهانه و علامتی بیش نیست. وصف‌الحالش را دراین بیت میتوان دید:

لب بـون اومدی قالیچه تکونـدی   مقصود قالیچه نبود ، خود را نموندی

برای روشن‌ترشدن موضوع، باید به دوسؤال‌جواب دقیق داد:

الف: چرا درمیان جوان‌ها گرایش به‌ادبیات نودیده می‌شود؟

ب : چرانسل‌جوان، وازجمله‌دانشجو، به‌ادبیات گذشته کم اعتناست؟

جواب‌هائی که من برای سؤال اول دارم، اینهاست :

۱ـ این یك پدیدهٔ عالمگیراست که جوان می‌خواهد ادبیات خاص خود داشته باشد. ازاین حیث نیزمی‌خواهد حسابش را ازپیرها جداکند، مانند رقص وموسیقی ولباس پوشیدن خاص. نوعی «جوجوانی» درهمهٔ شئون درکارپدیدآمدن است که چاشنی انتقام‌گیری‌ازپیرهـا را در خود دارد، که دنیا را به دست خودگرفته وبه راه برده‌اند، وبد به راه برده‌اند .

۲ـ چون دنیا سیمای نوبه خودگرفته وعلم و تکنولوژی برآن حاکم‌گردیده، خود به خود برای‌کسانـی، این نتیجه‌گیری پیش آمده است کـه ادبیات نیز بایـد نو باشد . عجیب این‌است‌که ادبیات نوهم زائیدهٔ تمدن صنعتی است، وهم ازجهتی ضد و مدعی‌آن.

۳ـ مد وتقلید، آشنائی با ادبیات نو، نشانه روشنفکری و پیشرو بـودن شناخته شده

است. عقب نماندن از قافلهٔ تمدن، زبان روز را فهمیدن.

۴ـ تزلزل ارزش‌ها. چون دنیای کنونی تعارض‌ها را برجسته‌تر نشان می‌دهد، وارز در بسیاری از شئون متزلزل شده‌اند، فرض براین می‌شود که ادبیات نو، یا بخشی از آن ابهام و گسیختگی گنگ‌وار خود، ترجمان این حالت دنیای امروز قرار گیرد. چون مر به روزاست، این تصور درباره آن هست که بهتر از ادبیات گذشته، جوابگوی سؤال‌های د امروز باشد.

۵ـ ادبیات جدید راه کوفته وتسجیل‌شده نیست، جستجو و آزمایش است، وطبیعی ا که فکر دنیای نو، در میان گرداب مشکلات، به‌جستجو و آزمایش امید ببندد. ادبیات نو طبع سیال ومتغیر دارد، بهتر می‌تواند با روح دگرگون شوندهٔ وتنوع پذیـر دنیای امر مطابقت کند.

۶ـ بی‌حوصلگی وعدم تمایل به کسب مقدمات، ادبیات جدید برخلاف گـذشته محتا کسب قواعد منظمی نیست ، بیشتر جنبهٔ تفنن دارد تـا طلبگی. زبان روزاست و بـرای کش رمزهایش نباید به کتابهای کهنه روبرد، هر کسی از ظن خود شد یار من ...

۷ـ زبان شعر نو، زبان رمز و کنایه است که حتی گاهی به «اسم شب» نزدیک می‌شو فقط محرم‌ها، یعنی کسانی کـه آن را ازپیش پذیرفته‌اند، می‌توانند به مساحت آن راه یابند همین خصیصه باعث می‌شود که هرخواننده بپندارد که مفهوم مورد نظر خود را در آن یافته است درواقع نوعی مشارکت گوینده وخواننده است. خواننده می‌تواند هرچه را که خود می‌خواهد در «سفید مهری» که گوینده ازطریق ابهام کلمات خود به او داده، درنهاد شعر بنهد.

اکنون بیائیم برسرسؤال دوم که چرا ادبیات گذشته مورد کم اعتنائی جوانان است:

۱ـ ادبیات تا اندازه‌ای وابسته به زبان است، زبان امروز ما که فقط درحد محـاوره وبیان مقاصد عادی است، رابطهٔ خود را باادبیات به‌حداقل کشانیده بنابراین طبیعی است که برای پیشبرد زبان وغنی کردن فکر، نیازی به‌ادبیات گذشته احساس نشود.

۲ـ درگـذشته، آشنائی با ادبیات، زینت مرد شناخته می‌شد (مانـنـد خط خوب) . خواندن یك شعربموقع، یا نقل قولی ازبزرگان ادب ، به منطق گویـنـده وزن می‌بخشید . گذشته ازاین آشنائی با ادبیات، شرط اولیه وبسیارسودمند اشغال مقـام های مهم مملکتـی شناخته می‌شد . ولی اکنون دیگرچنین نیست. ادبیات نه زینت است ونه شرط وصول بمقام (اگر نگوئیم که تأثیر عکس دارد).

بنابراین انگیزهٔ اجتماعی واقتصادی برای آموختن آن نیست .

۳ـ آشنائی با ادبیات جدید مانند گذشته میسر نیست، بدینمعنی که دیگر «جوادبی» در اجتماع ما وجود ندارد. درگذشته، حتی نزد طبقهٔ متوسط، سروکاریافتن با ادبیات ازمحیط خانوادهٔ آغاز می‌شد، ازپدر ومادروخویشاوندان: وازهمان کودکی باآن انسی حاصل می‌گشت.

امروز دیگر پدر ومادرها هم خود ازادبیات بیگانه‌اند، واگر بین آنها کسانی باشند که بیگانه نباشند، مجال وحوصلهٔ القاء آن را به فرزندان خود نمی‌یابند.

بعدازخانواده، مدرسه بود که برمدار زبان‌فارسی‌وآثار اصیل ادبی می‌چرخید. اکنون با سنگینی برنامه وفراوانی اقلام درس، دیگرفرصت پرداختن به این چیزها نیست: اگر هم می‌بود، معلم مطلع ومعتقد نبود، که‌اگرهم باشد، آنقدر زیرفشار زندگی خردشده که‌حال و حوصله‌ای برایش نمانده است.

از اینها گذشته، خود محیط اجتماعی درگذشته، درهماهنگی باادبیات به‌سرمی‌برد: چه ازطریق محافـل خصوصی و دوستانه وچه از طریق مجالس عمومی وعظ و سور وسوگ اکنون‌دیگراگرچنین مجالسی هم‌باشد، خیلی سطحی وتصنعی شده، وجوان‌ها به حق‌به‌آنها بی‌اعتنا هستند.

۴ـ درمقابل، جای همهٔ اینها را رادیووتلویزیون ومطبوعات سرگرم‌کننده‌گرفته‌اند که قسمت مهمی ازعمرجوان‌هارا به‌کام‌خود می‌کشند، و درعرضه‌کردن ادبیات بنجل وسوق دادن فکرادبی مردم به‌جانب آشفتگی و ارزان خری، از هیچ کوششی فروگذارنمی‌کنند.

۵ـ بریدگی‌ازگذشته. امروزدرنظرجوان‌ایرانی، گذشته بیگانه است، زیرا مقدمات لازم برای دریافت آن نیست. طبیعی است که چیزی را نشناسیم، نتوانیم دوست بداریم. این گذشته به شناختنش اکتفانمی‌شود، بلکه سرخوردگـی ازآن نیزهست. بـرای عده‌ای از جوان‌ها این تصور پیدا شده که ادبیات قدیم مسئول یا همدست نظم‌های ناهشیواربوده‌است، بنابراین روی‌گرداندن ازآن، نشانه‌ای ازنفی نابسامانیهای‌گذشته شناخته می‌شود.

۶ـ عدم‌موازنه درمیان ترجمه و تألیف درسی‌وپنج سال اخیـر ، بخصوص بیست سال گذشته، تعداد تألیف نسبت به ترجمه بسیارکم بوده است. واین، فکر ادبی ایـرانی را از زایش بازداشته، وچون ترجمه، آسان‌تر و باصرفه‌تر بوده، بعضی ازاستعدادهای ایرانی کـه می‌توانستند خود ثمردهنده باشند، به جانب ترجمه رانده شده‌اند. چنانکه‌گاهی این تصور پیش می‌آید که مبادا دست‌های ناسالمی برای دامن زدن به‌این‌آتش فقرفکری، درکاربوده است. درهرحال نتیجه‌آن شده که نوعی تفکرترجمه‌ای درمیان خوانندگان وخاصه جوانها رواج پیداکند که نه ایرانی است ونه فرنگی، ونه می‌شود نام‌آن را فکرگـذارد. بخصوص که بعضی ازاین ترجمه‌ها بسیارمغشوش وشتابزده ونارساست.

آشکار است که منظورآن نیست که ترجمه نشود یاترجمه‌بداست. ترجمه، بسیارخوب ولازم است، ولی حـد وانتخاب و شرایط دارد، و درهرحال بایـد تناسبی بین‌آن و ادبیات خودی باشد. درمیان جوان‌های مابسیارهستند که برشت وکامو را خوانده‌اند ولـی مولوی را حتی یك صفحه هم نخوانده‌اند. شناختن‌برشت وکاموکارپسندیده‌ای است اما بشرط‌آنکه یك حداقل‌آشنائی با شاهکارهای زبان خودهم حاصل شده باشد.

۷ـ تدریس ادبیات درمرحلهٔ دانشگاهی. من گمان می کنم که شکست تدریس ادبیات بیشتر از همه جا در مرحلهٔ دانشگاهی محسوس است. استاد وشاگرد بنحو متقابـل از دست یکدیگر گله دارند. استاد، شاگـرد رابی علاقه وکم مایه می‌خواند، وشاگرد به نوبهٔ خود ساعت درس ادبیات را بهخشکی وتحجرمتهم‌می کند:

تشنه می گوید کـه کو آب گـوار — آب هم گوید که کو آن آبخوار؟

هردو حق دارند ، دانشجوچون به دورهٔ دانشگاه می‌رسد به‌علت آنکـه از مقدمات بی‌بهره است از دریافت لطف وحسن آثار ادبی قدیم‌عاجزمی‌ماند، وناچاربه‌آن پشت‌می کند. برای اوفرصت‌های بزرگی که می‌بایست درتهیه مقدمات صرف شده باشد، از دست رفته، و معلم دانشگاه می‌ماند متحیر که چه بگوید وازکجا شروع کند .

تا اینجا حق با استاد است. اما چون تدریس خود اوشروع می‌شود، دانشجو حق مجال پیدا می کند که اونیزشکوهٔ متقابل خود راآغاز کند .

می‌دانیم که ذهن جوان امروز، به‌حکم‌آشنائی باعلوم، ذهن تحلیلی است، و جویـا: ربط واستنتاج ، درحالی که گرایش کلی تدریس ادبیات به سوی روش اجرائی یا تجـزیه‌ا: بوده است، یعنی توضیح دستوری و معنی کـردن لغت و دادن ریشهٔ‌آن. این کاری است کـ لازم است (گرچه حق می‌بود که در دوره‌های پیش‌ازدانشگاه شده بود) ولی نبایدبه همین‌ه متوقف بماند مرحله دوم که برای دانشجوبسیارمهم است وباید در دانشگاه به آن پرداخت شود، مرحله ترکیبی واستنتاجی‌است، یعنی‌تشریح زیبائی وارزش و روح وفایدهٔ اثر.

بطورکلی تمایل به یك اثر ادبـی ، زمانی ایجاد می گرددکه این سه‌شرط جمـع گـردد :

الف: خواننده معتقدشودکه اثرمورد نظربنحوی جوابگوی سئوال‌های زندگـی او و انگیزش‌های درونی اوست، یعنی به زندگی همین امروز او بهره‌ای عاطفی یامعنوی یـا مادی می‌رساند این رابنامیم خویشاوندی روحی با اثر.

ب : مقدمات لازم برای دریافت‌آن اثر کسب شده باشد، که منظور آشنائی کافی‌به‌زبان ومبادی ادبی است .

پ: مقداری انس با نوع اثر (مثلا شعرعرفانی، یا سبك خراسانی ، یـا رمان ...) بهره‌مندی ازهر یك، گذشته از کسب مقدمات، مستلزم مقداری انس است که براثرممارست به دست می‌آید .

دو شرط اخیر جنبهٔ آماده کنندگی و راه‌گشائی دارند، وتنها شرط اول اصلی است، و این‌به‌حصول نمی‌پیوندد مگر آنکه معلم بتواند، رگه‌های زندهٔ یك اثرقدیم راازلابلای قرون بیرون بکشد وبه دست شنونده‌یاخواننده امروز بدهد. باید نشان داده شودکه‌اثری که‌متعلق به‌هزارسال پیش است، همین امروز هم می‌تواند با ما ایجاد ارتباط کند و با سرنوشت مـا

وستگی یابد. واین البته ازطریق پیداکردن وعرضه کردن روح اثرامکان‌پذیرمی‌شود، چه، اثر بزرگ مانند «جگر مرغ سعادت» یك مرکزحیاتی وزنده داردکه باید به‌آن دست نت. اگرمعلم ادبیات هنگام تدریس یك‌اثر کهن نتواند روی این نقطهٔ حیاتی انگشت گذارد ، درس او درس مرده‌ای خواهد بود . این بیت معروف از نظر روانی خیلی معناست :

س معلم ار بود زمزمهٔ محبتی | جمعه به مکتب آورد طفل گریز پای را

و داستان «نحوی و کشتیبان» مثنوی بخصوص برای کسانی که شاهکارهای ادبی رادرس دهند باید بسیارعبرت‌آموز باشد:

آن یکی نحوی به‌کشتی درنشست	رو به کشتیبان نهادآن خودپرست
گفت‌هیچ ازنحوخواندی؟ گفت:لا	گفت نیم عمر تو شد در فنا
دلشکسته گشت‌کشتیبان زتاب	لیك‌آن دم کرد خامش از جواب
بادکشتی را به‌گردابی فکند	گفت‌کشتیبان بدان نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن ؟ بگو	گفت : نی‌ای خوش‌جواب‌خوبرو
گفت کلی‌عمرت‌ای نحوی‌فناست	زانکه‌کشتی غرق‌این گردابهاست[1]

درهمهٔ‌آثاربزرگ گذشته از رودکی و بیهقی تا همین بهار وپروین، اگر گفته نشود ه اثرازچه مقتضیاتی سر برآورده است، وچگونه بازمان خویش پیوستگی برقرارکرده، و اثرچه شعلهٔ مرموزی درطی روزگارها ادامه حیات داده است، آن اثردرنزد نسل امروز، یزی بیشترازیك مشت لفاظی مسخره، حلوه نخواهدکرد.

چه رابطه‌ای است بین جوان امروز و مثلا قصیدهٔ «فتح سومنات» فرخی که درنفس ود مقداری غلوسخیف وتملق‌های شوریده وار است، حماسهٔ‌کشتارها و غارت‌های محمود رهند؟ این قصیده می‌تواند، درس عالی‌ای بشود، ولی نه‌با تکیه‌بر «فصاحت‌وعذوبت ورزانت» لام فرخی، بلکه بابارنمودن زمینهٔ‌اجتماعی‌وتفکری‌زمان، که‌این‌شعر گواه بلیغی‌بر آن‌است.

۸ـ همین اشکال دربسیاری از تحقیق‌های ادبی نیزدیده میشود. منظورغائی تحقیق وشن نمودن ارزش اثراست، یعنی افزودگیهائی‌که از لحاظ فکری وهنری از آن عاید گردیده. تحقیق‌ادبی درایران، که‌به‌حق باید گفت بسیارپیشرفت‌کرده وتألیف‌های‌گرانبهائی رضه نموده است، مشکل‌کارش‌آن است‌که در مرحلهٔ اول متوقف مانده مرحلهٔ اول عبارت ست ازگردآوری اطلاعات راجع به‌زندگی گوینده واسم‌ها وتاریخ‌ها و رویدادهائی‌که نحوی با اثرپیوستگی می‌یابند . اینها خوب‌اند ولی ابزار ووسیله هستند برای رسیدن به رحلهٔ بعدکه اصلی است وآن ارزیابی وعیارگیری اثراست وتشریح جنبه‌های روانی و جتماعی‌آن، و خلاصه تعیین پایگاه او درتاریخ فکر وهنریك جامعه.

۹ـ بعضی ازکسانی که مدافع یا متولی یا ستایشگر ادبیات قدیم شناخته شده‌اند

۱ـ مثنوی‌طبع نیکلسون دفتر اول ص ۱۷۵

نتوانسته‌اند سرمشق خوبی برای برانگیختن اعتقاد واحترام جوانها باشند. منش وتفکر و نحوهٔ زندگی این افرادکه بعنوان «استاد» یا «ادیب» سر سفرهٔ ادبیات می‌نشینند یا پای علم آن سینه می‌زنند، دربی‌آبروکردن ادبیات گذشتهٔ ایران تأثیر بسیارداشته است

در امرتدریس باید یك پل‌عاطفی واحساسی بین معلم وشاگرد بسته شود. و شخصیت معلم، شخصیت قابل احترام وتسخیرکننده‌ای باشد تا حرفی‌که از دهانش بیرون می‌آید در شنونده نفوذکند. این اصل، درهمهٔ دروس صادق است و در مورد مسائل نظری، چون‌فلسفه و ادبیات و تاریخ خیلی‌بیشتر...

۱۰- نکتهٔ آخر آن است‌که اصولا استیلای علم بردنیا ، ادبیات را از اریکه‌ای‌که پیش ازاین می‌داشته، به‌زیرافکنده، وقسمت عمدهٔ وقتها وتوجهها را به‌خود معطوف‌داشته. منتهی درکشورهای صنعتی توانسته‌اندکم وبیش تعادلی بین علم وادب ایجادکنند، چنانکه یکی منافی دیگری شناخته نشود. اما درکشورهای نوصنعت، امکان دست یافتن به‌این تعادل با اشکال روبروشده. هستند دراین‌کشورها افرادخام وبی‌خبری (عده‌ای ازآنها درمقامهای موثر) که ادبیات راچیزی غیرلازم ودست وپاگیر بشناسند، وحتی‌آن رانشانهٔ «عقب‌ماندگی» بدانند ، هر چند ، بــا اینهمه لطمهٔ اینان در خفیف کردن ادبیات کمتر از بعضی از خودی هاست .

بنا به‌آنچه فهرست‌وارگفته شد، شکاف میان نسل حوان ایران و ادبیات‌گذشته،سال به سال عمیق‌ترمی‌شود، این واقعیت نه‌تنها دربارهٔ دانشجوی رشته‌های غیرادبی‌صدق‌می‌کند، بلکه دانشجویانی‌که‌ادبیات رابه‌عنوان تخصص خود انتخاب کرده‌اند، نیرشامل است. اینان، اگرچند صفحه‌ای از آثار گذشته را به‌قدرادای تکلیف می‌خوانند وچند «لغت معنی» ازبر می‌کنند ، برای گرفتن نمره است و دیگرهیچ، واکثرآنان به رشتهٔ ادبی روی‌آورده‌اند، زیرا دست یافتن به‌رشته‌های دیگراشکالهائی داشته .

اگر وضع به همین منوال بگذرد ، رابطهٔ نسل جوان‌کنونی با گذشته بیش از پیش قطع خواهد شد ، و قطع باگذشتهٔ ادبی، یعنی قطع با فکر و فلسفه و تاریخ و بطورکلی فرهنگ ایران .

اگراحساس مسئولیتی هست، نباید بیش از این به موضوع بی‌اعتنا ماند . باید از دانشکده‌های ادبیات پرسیدکه چه می‌خواهند بکنند. آیا می‌دانند یانمی‌دانند؟ اگرمی‌دانند چرا چشم به‌هم‌گذارده‌اند، واگرنمی‌دانند خوب است ازفارغ‌التحصیلهای رشته ادبی خود بپرسند: چهارسال درنزد ما چه یادگرفته‌اید؟ ادامهٔ وضع‌کنونی زیانهای متعدد داردکه بزرگ‌ترینش‌آن است‌که به انقراض فکر سالم وخلاق منتهی می‌گردد، وکوچك ترینش آنکه عمرعده‌ای جوان بیگناه را تلف می‌کند. وخاطرهٔ بزرگانی راکه این شاهکارها رادر زبان فارسی بوجودآورده‌اند، می‌آزارد .

دوصفی‌که اکنون دربرابریکدیگر قرارگرفته‌اند ، چنان خود را از یکدیگر دور

می‌بینند که در تاریخ ادبی و فکری ایران نظیری برای آن نمیتوان یافت و تا حدی یـادآور کشمکش‌های عقیدتی و مذهبی است .

چنانکه می‌دانیم، طرفداران ادب جدید، دستهٔ دیگر را متهم می‌کنند به کهنه‌پرستی و املیٔ و نبش قبسر وفسیل بودن و بی‌خبری ازدنیا وغیره وغیره ... در مقابل، اینان نیـز نوگرایان را پریشان‌گو وکم سواد و مخرب وکژذوق می‌خوانند.

دستهٔ اول می‌گویند که «سنت گرایان» مکررگو ونشخوارکنندهٔ آثار گذشتگان و شاعر گل و بلبل هستند، و اینان نوگرایان‌را تقلیدگر گویندگان غرب ومثله‌کننده‌ومسخ‌کننده و به نام خودجازنندهٔ آثار آنان می‌خوانند.

چه کسی حق دارد؟ به‌نظرمی‌رسد که هردو دسته، درمقداری از آنچه می‌گویند محق باشند. ادبیات‌کنونی ایران احتیاج به راه سومی دارد، که این‌راه سوم بی‌آنکه در چنبر افراط وتفریط بیفتد، بی‌آنکه ازمنبع عظیم ادب گذشتهٔ‌ایران جدا بشود، یادانسته‌وندانسته، مسحور ادبیات غرب بماند، بتواند خود را درمجرای نوشدن اصیل بیفکند ، من می‌دانم که درعمل این‌کارآسان نیست، ولی مشکل بودن، دلیل برآن نیست‌که راه‌هایش‌جسته‌نشود.

برخوردکهنه‌ونودرزبان‌های دیگر و زمان‌های دیگرهم‌کم وبیش بوده است.اما اینکه به صورت صف بندی‌آشتی ناپذیر درآید، علامت آن می‌شودکه ما دستخوش نا توانی‌ایم و شایستهٔ ادامهٔ راهی نیستیم که بزرگان‌گذشته ما باآنهمه سربلندی‌کوفته‌اند .

واما دانشجویانی‌که سرزنش می‌شوندکه به‌ادبیات‌اصیل رغبتی ندارند وقدراین‌میراث گرانبها رانمی‌دانند، اجازه می‌خواهم‌که اززبان آنان بگویم :

من اگرخارم‌وگرگل چمن‌آرائی هست   که‌ازآن دست‌که می پروردم می رویم

از: ایرج افشار
گروه تاریخ

مفهوم جغرافیایی سند درشعر فارسی تاعصر سعدی

درکتب جغرافیایی اسلامی کـه متون فارسی این رشته نیزاز آن دسته است سند را منطقه‌ای دانسته‌اندکه میان مکران وهند قرار دارد . فی‌المثل در حدود العالم تألیف سال ۳۷۱ هجری‌که نخستین جغرافیای شناخته شده بزبان فارسی است حدود آن بدین شرح گفته شده است :

مشرق‌رود مهران. جنوب دریای اعظم . مغرب‌کرمان وشمال بیابان (ص۱۲۳چاپ منوچهرستوده). نیز درجای دیگر درخصوص رود دریابی آن‌آمده است‌که :

«ودریای بزرگ.... برشهرهای‌هندوستان‌و شهرهای سند بگذرد » (ص۱۱) واشارت‌به آن درموضعی‌دیگر بدین‌شرح‌است که :

«خلیج پارس ازحد پارس‌بر گیرد باپهنای اندك تاحدود سند» (ص۱۲) .

شهرهای مهم‌سند چون مولتان ومنصوره وقردار درروزگاران‌پیشین‌به‌شهرت‌خود سند بود ودربعضی ازکتب تاریخ وادب فارسی به‌مناسبتهای مختلف ذکرآنها دیده می‌شود.

حکایت سفر مولتان همی دانـی   اگر ندانی تاج الفتوح پیش‌آور
(عنصری)

مولتان را اغلب‌کرسی‌نشین‌آنجا دانسته‌اند مانند ابن‌بطوطه درسفرنامه و سنائی کـه ذکری ازسند دراشعار خود ندارد درقصیده‌ای ازقزدار یادکرده است .

شنیدمی که همی در نواحی قزدار   ستاره از تف او در هوا بپالاید
(سنائی)

لفظ سند بعنوان اطلاق برمنطقه مورد ذکر بجز مراجع تاریخی وجغرافیایی وکتب

عجائب درشعر فارسی بهچند صورت مورد استعمال داشته است وازلحاظ مفهوم جغرافیایی‌از نظرگاه شاعران زبان فارسی واجد اهمیتی ونکته‌ای است‌که چندکلمه‌ای دراین باب عرض می‌کنم ولی فقط شعر فارسی تاعصر سعدی را مورد توجه قرار داده‌ام .

البته باید گفت‌که ذکرسند دراشعار بهدو مناسبت آمده است : یکی‌آنهاست‌که ناظر بروقایع تاریخی وشرح جنگها وشهرگشائیهای سلاطین و سردارانی است‌که بدین سرزمین درآمده‌اند مانند مدایح فرخی وعنصری ومسعود سعد وابوالفرج رونی ومختاری . دیگر اشعاری است‌که لفظ سند را بهسبب پهناوری و اهمیت جغرافیایی وقومی‌اش بطور مطلق در بردارد . بهرصورت ذکرسند دراشعار فارسی به چهار وجه‌آمده است :

۱ = سرزمین سند ۲ = مردم سند ۳ = دریای سند ۴ = نسبت بهسند

ازنظر جغرافیای سیاسی سند یك‌واحد مملکتی وسرزمینی است‌که از جهات طبیعی وارضی می‌توانسته است همشأن باروم وروس و سراندیب درشمارآید ونکته اینجاست‌که از این‌جهت یك نوع یکنواختی وهمسانی مفهومی در اکثر اشعار شاعرانی‌که سندرا در مقابل هندآورده‌اند بهچشم‌می‌خورد وطبعاً درست تطابق دارد باآن‌چه درمآخذ تاریخی‌وجغرافیایی مذکور است. بدین‌معنی‌که سند منطقه‌ای است‌که ازآن‌همانند هند یاد شده‌است ودربسیاری ازموارد این دونام بهصورت دوکفه ترازوآمده‌است .

نخستین مآخذ شعری که بهنظر من ذکر سند را در بردارد وآن‌را مقابل هند قرار داده است دقیقی متوفی در ۳۷۰ هجری می‌گوید :

شه بربرستان و شاهان هند گزینش بدادند و شاهان سند

(ص ۸۰ چاپ‌دبیر سیاقی)

وازآن درشاهنامه فردوسی آمده است چون دوستم محمدعلی اسلامی ندوشن مستقلا صحبت‌خواهدکرد ذکری نمی‌کنم . دوتن ازشعرایی‌که‌ازفتوحات سلطان‌محمود مولع بوده واورا مدح کرده‌اند دقیق‌تر ازاسلاف خود توانسته‌اند ازاین دومنطقه یادکنند . یکی‌فرخی است (متوفی در۴۲۹) ودیگری عنصری (متوفی در ۴۳۱) عنصری درقصیده‌ای معروف در مدح سلطان محمود بهمناسبت فتوحات‌آن پادشاه درسند وهند گفته است :

بهسند و ناحیت هند شهریارآن‌کرد کجا به مردم خیبر نکرده بدحیدر

(ص۱۲۱ چاپ‌دبیرسیاقی)

ونیك مشهود است‌که‌درنظر شاعر منطقه سند سرزمینی نبوده است‌که عرفاً آنرا جزء هند بدانند. عنصری‌وفرخی‌که فتوح محمودی‌درزمان‌آنها روی‌داده است ازگروه‌شاعرانی‌اند که باتوجه بهمصطلح رایج زمان این مطلب را دراشعار خودگنجانیده‌اند. عنصری در بیت دیگر گفته است.

چو ده دهی‌که بد ونیك وقف بود برو بهزنگبار و به هند و بهسند و چالندر

عنصری‌درقصیده دیگری‌که باز بهمدح محمود اختصاص دارد واز رود هند یاد کرده

بیابانی را واسطه آنجا ومرز سند قرار داده است :

یکی بیابان بود اندرآن نواحی، صعب — که بود پهناش از رود هند تا سند، آن
(ص ۲۳۲)

باز درقصیدهٔ رائیهٔ مدح محمود بیتی دارد کـه درآن هند و سند را متوازیاً نام برده است .

به سند وهند زعکس رخ هزبمتیانش — مرادغوان را نتوان شناختن ززریر
(ص ۵۳)

فرخی‌هم درمواردی‌که ازسند یادمی‌کند همان مفهوم جغرافیایی راکه عنصری‌درنظر داشته ازنظر دور نکرده است. فی‌المثل درمراجعت محمود ازهند (درصورتی‌که نسخهٔ‌چاپی درست باشد) به‌موقع فتح ثانی می‌سراید :

شنیده‌ام که فرامرز رستم اندر سند — بکشت‌مارو بدان فخرکرد پیش تبار
توپادشاه یکی‌گرگ‌کشتی‌اندر هند — چنین دلیری نیکوترست‌ازآن‌صدبار
(ص ۵۳)

فرخی‌درقصیده ای که به مدح‌امیرابویعقوب یوسف غزنوی اختصاص دارد گفته‌است:

گفتگوئی‌است‌به‌هندو گفتگوئی‌است به‌سند — گفتگوئی است به روم و گفتگوئی است به‌چین(ص۲۷۶)

و اینجا ملاحظه می کنید که از روم و چین و هند و سند چهار واحد جغرافیایی مشهور زمان خودرا مورد نظر قرار داده است ودلیل نداشت‌که درصورت وحدت میان سند وهند ازآن دو درمقابل روم و چین یادکند . باز فرخی در بیتی دیگر از قصیده‌ای در فتح سومنات می‌گوید:

به‌سند و هند کسی نیست مانده‌کان ارزد — کرآن تو شودآنجا به‌جنگ یك‌چاکر
(ص ۷۳)

برای اسدی طوسی متوفی در سال ۴۶۵ که چند بار از سند وهند یاد می‌کند نیـز مفهوم جغرافیایی هند و سند دو چیزست از جمله این بیت است در عنوان رزم گرشاسب با هندوان .

کشیدند شمشیر شیران هند — گرفتندکوشش دلیران سند (ص۱۰۸)

وباز از اوست

شنیدی کـه در کاول و مـرز سند — چه کردم چه در خاور و روم و هند
(ص ۳۶۶)

باز درجای دیگر می‌گوید :

پزشکی بـد از فیلسوفان هند — که‌گرشاسب‌آورده‌بودش زسند (ص۴۳۲)

و باز

ولیك از دگر ره شناسان هند   شنیدم هـم از فیلسوفان سند   (ص۱۳۵)

وازاین بیت اخیر باگفتن « هم ارفیلسوفان سند » تصریحی است براینکه ره شناسان هند وفیلسوفان سند دانایانی بوده‌اند از دو سر زمینی که در نظر هر یك واجد اختصاصاتی است .

ودر یك مصرع دیگر به‌صراحت بیشتر می‌گوید : « شناسند یکسرهمه هند و سند » (ص ۱۱۵)

ناصر خسرو که‌به‌اشاره خودش در سفر نامـه پیش از سفر مغرب،ولتان سفر کرده و طبعاً با سرزمین سند آشنایی یافته بوده است میان سرزمین سند و هنـد فرق می گذارد . می گویـد

به پیغمبر ، عرب یکسر مشرف گشت برمردم
ز ترك وروم و روس وهند و سند وگیلی ودیلم
(ص ۸۱)

ناصرخسرو دربیت دیگری‌هم تصریح به‌سفر سند دارد وآن بیت این است:

به سند انداخت‌گامم کـه به مغرب   چنین هـر گز ندیـد ستم فلاخن
(ص ۳۹۸)

واگر بخواهیم‌که دربیت قبل هند و سند را بمناسبت ردیف بودن باترك وگیلی ودیلم اشاره به‌اقوام بدانیم خود دلالتی‌است دیگر براینکه ازنظر مردم مشرق میان ساکنان هند وسند تفاوتهایی بوده است خواه قومی وخواه جغرافیایی . نکته دقیق همین است‌که شعرای ایران میان اقوام‌هندی وسندی به‌تمایزی قائل بوده‌اند. کما اینکه ناصروخسر دربیت دیگر بطور روشن‌تر بدین‌وجه افتراق توجه داشته است .

از پارسی و تازی ، وز هندی وز ترك   وز سندی و رومـی وز عبری همه یکسر
(ص ۵۱۰)

وهمو در یك قصیده دیگر گوید :

بخواهدخورد مرپروردگان‌خویش‌راگیتی   نخواهد رستن از چنگال او سندی ونه‌هندی
(ص ۳۳۳)

پس از ناصر خسرو معزی متوفـی در ۵۲۰ در قصیده‌ای‌که سنجر را به‌مناسبت فتح غزنین مدح گفته است بیتی دارد که حدود جغرافیایی سند را خوب می نمایاند . آنجـا که می‌گوید :

از ناحیت سند کنون تـا به در هنـد   بس‌کس‌که‌ازاین رنج‌به‌درددست وبه‌تیمار
(ص ۲۰۲)

معزی درقصیده‌دیگری که به‌مدح بهرامشاه اختصاص دارد به‌صورتی صریحتروواضح‌تر

گفته است .

به زمین هند و سند از هیبت شمشیر او　　شیر غرنده نگر در یك‌زمان غایب‌ذغاب
(ص ۶۶)

ناگفته نماندکه ازسند غالباًمراد خاك سند است وگاهی رود سند کمااینکه‌ابوالفرج رومی معاصرمعزی درقصیده‌ای درمدح سپهسالار ابوحلیم زریرشیبانی از سپهسالاران عصر غزنوی مرادش ازسند دریای سند بوده است ،

آنکه‌آسیب تیغ اوبرسید　　ازلب‌سند تا بەدریا بار　　(۶۶۹)

مراد ازمطلق دریا بار دراین بیت‌کرانه دریای هند است .

فرخی هم‌که حدود یکصدسال پیش ازمعزی می‌زیست در قصیده‌ای به‌مدح امیر یوسف سپهسالار دارد :

رایت تو سایه افکندست بر دریای سند　　کی بود شاهاکه سایه افکند برکوه شام
(ص۲۳۷)

وباز از اوست

ای برون آورده اندرکشور هندوستان　　پیل‌جنگی ازحصاروگرگ‌پیل‌افکن‌زغیل
زنده پیلان‌کز در دریای سندآورده‌ای　　سال دیگر بگذرانی از لب دریای نیل
(ص۲۲۱)

واسدی درگرشاسب‌نامه‌گفته است :

همه کشور روم تابوم هند　　بهم برزدم تابەدریای‌سند　　(۲۹۳)

وازاین بیت نیز عاید می‌شودکه شاعر دریای سند را مرز وبوم هند می‌داند .

مسعود سعد سلمان با وجود دوران اقامت طولانی در هند بیش از یك بار ازسند یاد نکرده است وآن دربیتی است ازقصیده‌ای خطاب به‌شمشیرشاه . می‌گوید:

رایان هنـد را و هژبـران سند را　　در بیشه‌ها بیاب و به‌یك جانثار کن
(ص ۴۳۷)

یکی از شعرایی که عامل سند منصوب از مغرب سلطان مسعود سوم موسوم به عمید محمدبن خطیب را مدح‌کرده است (همان‌که سنائی هم اورا مدح‌گفته) همان عثمان‌مختاری است . می‌گوید.

به هند وسند بروتاختن چو ابربهار　　بجای آب همی‌خون برانی اندر بحر
(ص۲۰۳)

و درهمان قصیده می‌گوید :

تـرا بـه عاملی سند تهنیت چه کنـم　　که‌آن هنرکه شده‌است ازتودرزمانه‌سمر
همه ممالك مشرق سپرده گیر به تـو　　چو هند بر تـو نبشتند سند را چه‌خطر

واین مصرع اخیر دلیلی دیگر است براینکه به‌قول قدما سند ناحیتی بود بسرخویش

وبه‌علت آنکه عاملی هند را نیز به‌محمدبن خطیب می‌دهند هجوم وخطری ازآن ناحیه که‌در کنار سند بود نسبت به‌سند متصور نبوده است و به‌عبارت دیگر به اصطلاح امروز شاعر سند وهند را دوواحد سیاسی درنظر گرفته است که حکومت آن دوبه‌یك شخص واگذارشده است.

مختاری در مثنوی هنرنامه یمینی که فتحنامهٔ علاءالدوله مسعود است اشاراتی متعدد به‌چند شهر سند دارد که ذکر آنها موجب تفصیل این باب وخارج ازموضوع اصلی‌مقال‌است.

عرض کردم که‌موضوع صحبت من مفهوم جغرافیایی سند دراشعار شاعران فارسی‌گوی تاعصر سعدی است لذا باید بیان خود را باشعری ختم کنم که ازسعدی باشد و سعدی یك بار ازسند یاد می‌کند دراین بیت :

سلطان روم وروس به‌منت دهد خراج　　چیپال‌هند وسند به‌گردن کشد فلان

واین‌همه مثالها که از شاعران آوردم مطابق است باآنچه صاحب حدودالعالم درکتاب علمی خودآورده است یعنی درآنجا که ذکر هندوستان را جدا ازسند می‌آورد یکی را تحت عنوان هندوستان ودیگری را ذیل عنوان سند ولی بکلی مجزا ومشخص (ص۵۹).

پس بدین ترتیب باید گفت که شعرای فارسی تا قرن هفتم از سند مفهوم و معنی دقیق جغرافیایی اسلامی آن‌را که درکتب‌ممالك ومسالك آمده است درنظر می‌گرفته‌اند وبهیچوجه ازآنچه درکتب عجائب بطور اساطیر درباره بلدان مشهور قدیم می‌آمده است در شعر خود وارد نکرده‌اند .

از: دکتر احمد علی رجائی بخارائی

در رثای استاد فروزانفر

ای نادره مردان که سخن را امرائید
از چیست که چون گل همگی دیر نپائید

چون شبنم صبحید بگلبرگ جهان بر
لختی بنیاسوده روان سوی سمائید

برسان درخش‌اید درین گیتی ونشگفت
یك‌لحظه فزون کر رخ روشن‌ننمائید

موجید ازل فطرت و برساحل امکان
نــاآمده زی بحر ابد بـاز گرائید

یا طایر قلسید بکنج قفس خــاك
روزی دوسه‌مانید وسپس بال‌گشائید

خود آب حیاتید بظلمت‌کده انــدر
کس‌تان بنداند که بهر درد دوائید

گر خلق جهان برهنر و فضل ببالند
حقا که شما مایــهٔ بالیدن مـائید

ور سر بجا ماندن هرملك زبان است
ایران کهن را به یقیـن سر بقائید

شمشیر نگهبان وطن نیست بتنهـا
فرهنگ و زبان کر بسر آن نفزائید

چونست نپرسید چه شد سومر واکد
وز مـــردم قبطی بنپرسید کجـائید

چون‌رفت‌زبانشان‌زکف‌آن‌عزت‌وفر رفت
در بند بلایند و شمـا نـه ببلائید

ای تازه جوانان وطن گوش بداریـد
زانرو که شما وارث فرهنگ نیائید

گنجی‌است‌شمارا زادب‌سخت‌گرانسنگ
شاید بشما گـر که شما نیز بشائید

گنجی‌است‌زبس رنج‌وبسی‌قرن‌پس‌افکند
کز بهره‌اش امروز شمـا کامروائید

گنجی‌است‌ز ذوق‌وهنرخلق جهان‌بیش
زانروی به چشم همه در اوج علائید

گر خود زبد حادثه‌اش پـاس ندارید
فرزندی ایران را هرگز نـه سزائید

بینید یکی سوی فروزانفر کامــروز
در ماتم او جفت غم وغرق عزائیـد

افزون ز چهل سال برین گنج نگهبان
او بود و نیاسود وبرین حال گوائید

در پارسی و تازی و درحکمت وعرفان
یکتا بد ازآن در غم اوجمله دونائید

در نثر دگر بیهقی‌یی بود و زشعرش
هرگه که بخوانید همی مشك بسائید

چون‌رفت‌بهار اوبدوفرزانوکنون‌کیست
انصاف دهید ار نـه گرفتار مرائید

در کار ادب نیست دگر عقده‌گشائی
ور هست خدا را بمنش بـاز نمائید

ای اهل ادب زار بگریید که بی او
بی‌رهبر و بی‌سرور و بی‌راهنمائید
ای پاکدلانی که زما روی نهفتید
وز بند غم و رنج جهان پاك رهائید
رفتید و وطن را بشما سخت نیازست
رفتید و بـاقلیم ادب نیـك بیائید
بنشسته فروگرد غرضها و امیداست
کس‌تان ننکوهد زحسد گر که بیائید
دردا که دگر رفته نیاید به تمنا
انگشت تحسر به دهان گرچه بخائید
پس‌ارج نهیداین دوسه تن‌راکه‌بجایند
گر بهروطن طالب ارجید و بهائید
استاد فروزانفر وفرزان که بفردوس
اندر کنف رحمت و الطاف خدائید!!
تا هست ز ایران و ادب نام بگیتی
هرگـز بنمیرید و سـزاوار ثنائید
ایـران بزبان دری و پرتو ایمـان
همواره بجایست و شما نیز بجائید

از: استاد بدیع‌الزمان فروزانفر

بادهٔ تلخ

مکن حدیث غم ای یار وباش سرخوش و مست
که در حدیث غم از درد و غـم نشایـد رست
چـو دل به غصه نهـادی طـرب امیـد مـدار
کـه بـاز می نـرهد مـاهی فتاده بشست
درون گلشن جـان بـا نشاط پیـونـدد
ز خـار زار تعلـق کسی کـه دل بگسست
ببین بـه بلبل سرمست کـوست رهبر عشق
غریق عیش بـود چون بـه بوستان پیـوست
ز بـاده مست شود مرد نـی زشیشه و جام
سلامت سر مـی بـاد اگر قـرابـه شکست
مـدام بر در دل بـاش و زو مـراد بجوی
که کس بروی تـو این در نمی‌توانـد بست
مرا که غصهٔ هر دو جهـان ز دل برخاست
عجب مـدار اگـر خـاطرم به غم ننشست
گل وجـود مرا چون بمی سرشت خـدای
چـرا خـراب نیفتم چـرا نبـاشم مست
تو نیز اگر کـه ز پندار خـویش مست نئـی
مبین ز روی حقـارت بـرنـد بـاده پـرست
مگـوی تلخ وگـر گفتـی آنچنـان بـایـد
کـه همچو بـادهٔ تلخش دهنـد دست بدست
(آبان ۱۳۱٤)

دکتر محمد خوانساری

از گروه آموزشی فلسفه

به یاد استاد فروزانفر

چند نکته

در بارهٔ چهارمقالهٔ نظامی عروضی

تابستان گذشته توفیقی دست داد و فرصتی و یك باردیگر چهارمقالهٔ نظامی عروضی را خواندم . از نثر بی‌پیرایه و ساده‌اش لذتها بردم، و از حواشی محققانهٔ دانشمندان بر آن بهره‌ها یافتم.

وقتی دانش‌آموز دبیرستان بودم، هروقت در کتاب فارسی متنی ازچهارمقاله می‌آمد، هم باذوق وشوق می‌خواندم . چند سالی هم که در دبیرستان تدریس می‌کردم، بخوبی می‌دیدم منتخباتی که ازچهارمقاله بود کلاس را روحی می‌داد و دانشجو را برسرشوق می‌آورد و آنرا بهتر از نثرهای کهن دیگر می‌پسندیدند وحتی بعضی می‌رفتند واصل کتاب راهم تهیه می‌کردند واقعاً هم که نثرش نثر نیست. سحر حلال است، تابلو نقاشی است، موسیقی است. جان دارد، وخواننده را باخودمی‌برد ومی‌کشد آنجاکه خاطر خواه اوست.

اهل ادب همه می‌دانند کـه دراین کتاب روایات نادرست وسهوهای فاحش تاریخی فراوان است. همهٔ روایات تاریخی آن باید مشکوك تلقی شود ومورد نقد تاریخی قرارگیرد والا به گمراهی می‌کشد.

مرحوم قزوینی فرموده‌است : «ازتتبع وتصفح‌دقیق چهارمقاله‌معلوم می‌شود که‌نظامی عروضی باوجود علومقام وی درفضل و ادب، درفن تاریخ ضعفی نمایان‌داشته و اغلاط تاریخی ازقبیل تخلیط اسماء اشخاص مشهور به‌یکدیگر، وتقـدیم وتأخیرسنوات، وعدم‌دقت درضبط وقایع ونحوذلك ازوی‌بسیارصادرشده»(۱)

علامهٔ قزوینی درحواشی خود برچهار مقاله درموارد متعدد اشتباهات نظامـی را با تعبیرهائی ازقبیل «سهوعظیم»، «سهوهای عظیم وتخلیطات عجیب»، «سهوتاریخی» ، «غـلط بزرگ» ونظایر آن باصلاح‌آورده است.

آقای مجتبی مینوی نوشته‌اند: «این چهارمقاله‌کتابی است بکلی بی‌اعتبار وگمراه کننده زیرا که مردم خیال می‌کنند که چون درپانصدوپنجاه نوشته شده است، پس اخبار او صحیح است، وحال آنکه بیش ازدویست غلط تاریخی دارد...»(۲) و باز درهمین مقاله‌از او باعناوین«جعال» و«افسانه‌باف» و«قصه‌تراش»تعبیر کرده‌اند و افزوده‌اندکـه «قصه‌های او مبنی برواقع نیست. وهرچه درهر باب‌گفته‌است خالی ازحقیقت باید تلقی‌شود، مگر اینکه‌از مآخذ دیگری تأیید شود» (۳)

حالااگر تعبیر «جعال» را هم دربارهٔ اوقدری خشن و مبالغه‌آمیز بدانیم، لااقل‌بایـد بگوئیم نظامی عروضی درمسائل تاریخی نویسنده‌ای بوده است بسیار سهل‌انـگار وبی‌دقت و برقید، چه بساکه چیزی را ازکسی وحتی شاید ازقصه‌گوئی شنیده و سپس‌آنـرا نسنجیده نقل‌کرده است. یا شاید چیزی را سالها پیش درکتابی خوانده وهنگام تحریر چهار مقاله آنرا ازحافظهٔ خود باتصرفاتی‌که بصورت ناخودآگاه درآن شده‌آورده وزحمت‌بررسی‌مجدد ومراجعه‌به‌اصل رابه‌خود نداده، درست‌برخلاف‌آنچه خود درمقالهٔ سوم‌گفته‌که طبیب پیوسته بایدکتابهای‌کوچك پزشکی را همراه داشته باشد «زیرا که برحافظه اعتمادی نیست‌که در موخردماغ باشدکه دیرتر درعمل‌آید» (۴).

بهـرحال نظامی هرگز یك صدم احتیاط و دقت نزدیك به وسواس علامهٔ معاصـرما مرحوم قزوینی را نداشته‌که می‌فرمود من اگر بخواهم سورهٔ مبارکهٔ «قل‌هوالله‌احد» را هم بنویسم ، حتماً از روی قـرآن می‌نویسم وبه حافظهٔ خود اعتماد نمی‌کنـم. یك قسمت عمدهٔ حواشی علامه هم برای رفع همین اشتباهها والتباسهای مؤلف است.

۱ــ مقدمه، ص ۱۵.

۲ــ بررسیهائی دربارهٔ ابوریحان بیرونی. از انتشارات شورای‌عالی فـرهنگ وهنر ص ۱۳ .

۳ــ همان مآخذ، ص ۱۷ و۱۸.

۴ــ چهارمقاله، ص ۱۱۲

اما ازآنجاکه«ان‌الحسنات‌یذهبن‌السیئات» هنرنمائی خارق‌العاده مؤلف درساده گوئی و روانی وعذوبت ازگناه سهوهای فاحش اومی‌کاهد وبهرحال همین کتاب کم حجم رامی‌توان ازذخائرادب پارسی دانست. اگرنظامی درنظرمورخ دقیق سختگیرسرافکنده است وروسیاه، درنزد ادیب باذوق سربلند است و روسفید.

* *

*

اگراطلاق «خوشبخت» و «موفق» رابرکتاب خرده نگیرید، باید بگویم این کتاب ازجمله خوشبخت‌ترین وموفق‌ترین کتابهای زبان فارسی است وازهمان زمان تألیف پیوسته مورد توجه نویسندگان بوده است. مولف تاریخ طبرستان (محمدبن‌الحسن‌بن اسفندیار)، ومحمدبن هندوشاه نخجوانی صاحب دستورالکاتب فی‌تعیین‌المراتب (۱)، وحمدالله‌مستوفی، و دولتشاه سمرقندی، وقاضی احمد غفاری و بسیاری ازمورخان وتذکره‌نویسان دیگر، همه بدان نظرداشته‌اند ومطالبی ازآن اقتباس یا نقل کرده‌اند.

دراین هفتاد هشتاد سال اخیرهم برروی‌آن بسیاد سیارکارشده وچند تن‌ازرجال نامی ادب پارسی مخصوصاً آنرا مورد عنایت قرار داده‌اند و در آن بسیار موشکافیها کرده‌انـد و نکته‌سنجی‌ها. درتصحیح متن، درشناساندن جاها وکسانی‌که نامشان درکتاب‌آمده، درمعنی جمله‌ها وعبارات، دراصلاح‌سهوهای مؤلف...

تصحیح وتحشیهٔ کتاب، خود تاریخ‌مفصلی دارد: نخستین‌کسی‌که به‌این‌کتاب‌پرداخت وسالی‌چندازعمرخودرا بـسرتصحیح و تنقیح‌آن نهاد، مرحوم علامهٔ قزوینی بودکه نتیجهٔ مطالعات خود را درسال ۱۳۲۷ هجری قمری (مطابق ۱۹۰۹ میلادی) منتشرساخت. ازآن پس هم ازمراجعه وتحقیق دربارهٔ مشکلات‌کتاب بازننشست وپیوسته درتکاپو و درجست‌وجو بود. مرحومان فروزانفر واقبال‌آشتیانی هم برسرمطالب‌کتاب وتصحیح‌های مرحوم قزوینی یك سلسله درگیری‌های‌تحقیقی وادبی باهم داشتند. بالاخره دانشمندان نام‌آور مانندمرحوم بهار وآقای مجتبی‌مینوی ومرحوم فرزان و دیگران هریك بانظرهای دقیق خود به‌تصحیح عبارات و حل مشکلات‌آن یاری‌کردند. سرانجام‌استاد دقیق امین مرحوم دکترمحمدمعین پس ازچند مرتبه چاپ چهارمقاله بامعنی لغات وتوضیح مشکلات‌آن، همهٔ تحقیقات‌استادان

---

۱ ـ محمدبن هندوشاه ده حکایت از مقالات دبیری را با تعبییر عبارت و با ذکرنام نظامی عروضی‌آورده است. ابتدای نقل‌چنین است: «این فوائد حکیم فاضل‌احمدبن عمربن علی النظامی العروضی‌السمرقندی‌رحمة‌الله تعالی درکتاب مجمع‌النوادر آورده است. حکیم مذکور چند حکایت درمجمع‌النوا درمطابق وقت وحال ملوك وسلاطین هرعصر ایراد کرده است برین موجب‌که ملخص می‌گردد ...» (تصحیح ع ـ علیزاده، چاپ‌مسکو، ۱۹۶۴ ص ۹۷ تا ۱۲۲

را باذکر نام ایشان بعلاوهٔ تحقیقات خود دریك جلد کلان گرد آورد که کل الصید فی جوف الفرا.

بدین ترتیب کتابی که اگر بدون توضیح و نسخه بدل بچاپ برسد، خود هفتادهشتاد صفحه بیشتر نمی‌شود ، با این شرح‌ها و توضیحها تعداد صفحاتش به ۸۵۶ صفحه بر آمد و مجموعهٔ نفیسی‌شد که هیچ محقق‌ادب دوست هرگزاز آن بی‌نیاز نتواندبود.

اینك چند نکتهٔ ناچیز راکه در مطالعهٔ اخیر همین چاپ‌کامل دربارهٔ متن و حواشی کتاب بنظرمن بنده رسیده است در ذیل می‌آورم :

۱ـ درمقدمه، ص نوزده این عبارت‌ازلباب‌الالباب عوفی می‌آید: «نظم نظامی‌عروضی که بقوذ وعروض طبع‌اونتیجهٔ‌کان را تعبیر کند، سلك‌دررى است که‌عقد ثریا رانزییف،وکمر جوزا را تحقیر کند ...»

و باز درهمان مقدمه، ص بیست و دو این عبارت را از تذکرهٔ هفت اقلیم احمدامین رازی می‌آورد: «... و در آن عصر نظمش نتیجهٔ‌کان را تعبیر دادی و نثرش‌عقد ثریا راتحقیر نمودی». دراین دوعبارت لفظ «تعبیر» غلط چاپی است ومسلماً بقرینهٔ عبارات بعد «تعییر» (یعنی سرزنش‌کردن) درست‌است. و درمقدمهٔ چاپ لیدن هم‌در هردومورد صورت صحیح آن «تعییر» بکار رفته است.

۲ـ ص ۲۴: «وازغایت زعارت بـه اسکافی اشارت کرد که چون نامه جواب کنی از استخفاف هیچ‌بازمگیر.وبرپشت نامه‌خواهم که جواب کنی».

اینکه به‌اسکافی دستورمی‌دهدکه جواب را برپشت نامه بنویسد برای اینست که‌جواب نامهٔ‌کسی را برپشت نامه نوشتن نوعی استخفاف بوده است. محمدبن هندوشاه نخجوانـی در کتاب «دستورالکاتب فی‌تعیین‌المراتب» می‌نویسد: «و برظهرمکتوب‌کاتبی که بزرگتـر از خود باشد، جواب‌آن نتوان‌نوشت. واگر به ادنی‌نویسد شاید. واگر بهمساوی نویسدبی‌تمهید عذر ننویسد ...» (۱)

۳ـ ص ۲۷ـ مرحوم سیدمحمد فرزان‌دربارهٔ عبارت «اما ماکان فصارکاسمه» نوشته‌اند «اندك مسامحه‌ای است ...کـه مشارالیه درتعبیرازایـن ما مای مذکور وملفوظ در عبارت اسکافی نیست. چه مای مـذکور جزء اسم ماکان‌کاکوی است‌که در جنگ‌کشته شده. ومای نفی منظورمصنف مای مضمر ومکنای در نفس نویسنده‌است‌که از عبارت صارکاسمه می‌توان بدان پی‌برد (مجلهٔ یغما، سال پنجم، شماره ۵، ص ۲۰۱ و۲۰۲) بنظرمن احتیاجی به این تکلف‌نیست. البته معلوم است‌که ماکان‌اسمی فارسی است. اما اسکافی‌مخصوصاً آنرابصورت عربی تلقی‌کرده است (بمعنی نبود یا نابود) ومی‌گوید او مانند اسم خود نابود شد.

۴ـ ص۳۶: در داستان ازدواج مأمون با پوران چنین‌آمده است: «... مأمون والـه گشت، دل درباخته بـوده جان برسر دل نهاد. دست درازکرد و از خلال قبا هژده دانـه

۱ـ دستورالکاتب فـی‌تعیین‌المـراتب ، تصحیح ع . علیزاده چاپ مسکو ۱۹۶۴ ، ص ۸۵ .

مروارید برکشید ..... دختر بدان جواهر التفات نکرد وسراز پیش برنیاورد . مأمون مشعوف‌تر گشت،دست بیازید ودر انبساط بازکرد». دراین‌عبارات «مشعوف» بمعنی «مشغوف» (یعنی دل‌از کف داده ودرعشق بی قرارشده) است. وشاید اصل‌نسخ «مشغوف» بوده است . چنانکه درقرآن درباهٔ عشق زلیخا به‌یوسف آمده‌است: «قدشغفها حباً »(۱)

۵ ـ ص ۴۲ . « شاعری صناعتی است که‌شاعر بدان صناعت، اتساق مقدمات موهمه کند والتئام قیاسات منتجه. برآن وجه که‌معنی خردرا بزرگ گرداند، ومعنی‌بزرگ‌راخرد .... وبه ایهام قوتهای غضبانی وشهوانی را برانگیزد . تابدان ایهام طباع را انقباضی و انبساطی بود. وامور عظام را درنظام عالم سبب‌شود » .

درحاشیه لفظ الهام‌را «بگمانی افکندن، بشك‌انداختن» معنی کرده‌اند.

درصورتی‌که بمعنی خیال‌انگیزی است ودرست‌بجای «تخییل» که‌درکتب‌منطق درباب شعر بکارمی‌رود، استعمال‌شده‌است.وهمچنین‌است‌لفظ «موهم» که بایدمخیل (یعنی خیال‌انگیز) معنی شود. شایدهم‌صحیح‌آن چنانچه درسه نسخه آمده «موهومه» بوده‌است بمعنی امرخیالی (= مخیل بصورت اسم مفعول). چنانجه معلوم است قیاسات شعری از مخیلات فـراهم می‌آید و بهمین سبب نفس‌را به انقباض یاانبساط مـی‌آورد . ابن سینا در دانشنامهٔ علائی مـی‌گوید :

« واما مخیلات آن‌مقدماتی‌اند که‌نفس رابجنبانند تابر چیزی حرص‌آرد یاازچیزی نفرت گیرد. وباشدکه‌نفس داند که‌دروغ‌اند.چنانکه کسی‌گوید کسی‌را که‌این‌چیزتوهمی‌ـ خوری صفرای برآورده‌است وآن چیز انگبین بود، هرچند که‌داند دروغ است طبع نفرت گیردونخواهد » (۲). وبازمی‌گوید: « واما مخیلات مقدمـات قیاس شعری‌اند... واگـر مقدمات راست اندر شعرافتد، یامشهور ، نه‌از بهر راستی را بـکار آمـده باشد که از بهر متخیلی‌را»(۳)

خواجه نصیر درمنطق تجرید می‌گوید: « صناعت‌شعرصناعتی‌است که‌بوسیلهٔ آن‌شخص برایقاع تخیلات قدرت می‌یابد. تخیلاتی که‌مبدأ انفعالات نفسانی خواهدبود. وشعر درنزد قدما عبارتست ازکلام مخیل ودرنزد محدثین کلامی است موزون متساوی الارکان و دارای قافیه» وبازمی‌گوید :

«مواد شعر همان مخیلات است وآن قضایائی است که‌در نفس مؤثر واقع مـی‌شود و آنرا به‌انبساط یاانقباض درمی آورد وموجب تسهیل امر یاتهویل یاتعظیم یا تحقیر می‌شود» وعلامهٔحلی درشرح آن‌می‌گوید «شعری که‌معلم اول درآن سخن‌گفته کلام قیاسی‌استمؤلف از مقدمات مخیله» (۴)

---

۱ ـ قرآن کریم، سورهٔ یوسف آیهٔ ۳۰ .

۲ ـ دانشنامهٔ علائی، منطق، تصحیح دکتر محمدمعین وسیدمحمد مشکوة،ص۱۲۷،

۳ ـ ایضاً، ص ۱۳۳.

۴ ـ الجوهرالنضیدفی شرح‌منطق تجرید . چاپ سنگی ، ۱۳۱۰ ص ، ۱۶۱تا۲۶۴

۶ ـ ص۴۷ : «اما شاعر باید که سلیم الفطره، عظیم الفکره، صحیح الطبع، جیدالرویه، دقیق النظر باشد». درذیل صفحه، «جیدیدالرویه» به «نیکوتفکر وتأمل» معنی شده است» در حالیکه رویه ازاصطلاحات شعری است وآن درست مقابل بدیهه است، یعنی یك وقت شاعر از سرفرصت و ازروی تأمل درمدتی طولانی شعری می سراید که رویت نامیده می شود. و گاه بمناسبتی که پیش می آید مرتجلا شعری می گوید که بدیهه نام دارد. بنابراین جیدالرویه یعنی رویت سرای نیکو. مقصود اینست که اگر شاعر ازعهدهٔ بدیهه گوئی برنمی آید، لااقل رویت او باید مسلما نیکو باشد.

ابن معتز می گوید:

والفکر قبل القول یؤمن زیغه　　　شتان بین رویة وبدیهة ! !

ودیگری راست :

نار الرویة نار جد منضجة　　　والبدیهة نار ذات تلویح

و قد یفضلها قوم لما جلها　　　لکنه عاجل یمضی مع الریح

نظامی عرضی خود این اصطلاح رادرجای دیگر نیز بکار برده است بدین عبارت: «اندر آن وقت مرا درخدمت پادشاه طبعی بود فیاض، وخاطری وهاج. واکرام وانعام آن پادشاه مرا بدانجا رسانیده بود که بدیههٔ من چون رویت گشته بود» (ص ۸۵) ، می خواهد بگوید بسبب انعام واکرام پادشاه طبع من چنان شده بود که شعری که ببدیهه می سرودم در خوبی وسرگی مانند شعر رویت بود.

مرحوم رضاقلیخان هدایت می نویسد: «رویت شعر بااندیشه باشد برخلاف ارتجال که شعر بی اندیشه را گویند. چنانچه اگر گویند فلان شعر بەرویت است، مقصود آنست که بفکرو اندیشه گفته شده است، نه به شتاب وبدیهه» (۱)

۷ ـ ص ۵۱ ـ « ازکلنجری خوشه ای پنج من وهردانه ای پنج درمسنگ بیاید ، سیاه چون قیر و شیرین چون شکر. وازش بسیاربتوان خورد بسبب مائیتی که دراوست » این «وازش» چنانکه مرحوم بهار نیز درسبك شناسی یاد آور شده و مرحوم دکتر معین نیز در ذیل ازآن شادروان نقل کرده ترکیبی است از «از» و «ش» ضمیرغایب(۲) .

ترکیب «وازش» که اکنون درمحاوره کاملا متداول است گاه گاه درمتن های ادبی نیز بکار رفته است. درفرهنگ اسدی درذیل لغت « پژهش » گوید : مقابله بود. رودکی گوید :

آنکه ازاین سخن شنید ازش　　　باز پیش آر تاکند پژهش (۳)

مرحوم اقبال دربرابر «وازش» علامت استفهام گذاشته وحال آنکه همین ترکیب «از» و «ش» است. شاهد دیگر: افضل الدین کاشانی دررسالهٔ تفاحه می گوید: «ارسطو گفت هرگز

---

۱ ـ مدارج البلاغه، چاپ سنگی شیراز، سال ۱۳۳۱، ص ۱۰

۲ ـ سبك شناسی، ج ۲، ص ۳۰۶ .

۳ ـ فرهنگ اسدی، تصحیح مرحوم اقبال .

سؤال باشد الا پس‌ازآنکه آنچه ازش پرسند گریادبود ؟ » . (۱)

۸ ـ ص ۶۲ : « ریدکان خواب نادیده مصاف اندر مصاف ـ مرکبان داغ ناکرده قطار اندر قطار ».

«خواب نادیده» بمعنی محتلم‌نشده نابالغ اقتباس‌است دوآیه ازقرآن کریم :

« ... والذین لم‌یبلغوا‌الحلم‌منکم... » و «واذابلغ الاطفال منکم الحلم ..»(۲)

۹ ـ ص ۱۰۲ « برپادشاه واجب است که‌هرجا که‌رود ندیم وخدمتکار که دارد اورا ازماید. اگرشرع را معتقدبود وبه‌فرایض وسنن آن قیام‌کند و اقبال نماید ، اورا قریب و عزیز گرداند واعتماد کند. واگر برخلاف این‌بود اورا مهجور گرداند، و حواشی مجلس خود را ازسایهٔ اومحفوظ دارد، که هرکه در دین خدای عز وجل و شریعت محمد مصطفی (صلعم)اعتقاد ندارد، اورادرهیچ‌کس‌اعتقاد نبود، وشوم باشدبرخویشتن وبرمخدوم». دراین عبارت اگرچه «ازسایهٔاو» هم‌بی وجه نیست ، امابعید نمی‌دانم که در اصل « از شآمةاو » (یعنی ازشومی‌او) باشد، چنانکه در آخر همین حکایت نیز می‌گوید : « سلطان بفرمود تا کاهن غرنوی را اخراج کردند وگفت این چنین کس که اورا درحق مسلمانان این اعتقاد باشد، شوم باشد » .

۱۰ ـ ص ۱۰۶ ـ اماطبیب باید که‌رقیق‌الخلق ـ ، حکیم‌النفس، جیدالحدس‌باشد » درذیل صفحه نقل از منتهی الارب، حدس چنین معنی شده‌است: « به‌گمان سخن گفتن، و دانستن امور به‌تخمین وتوهم » .

حدس اگرچه درعرف عموم و دربرخی کتب لغت بعنوان مترادف ظن وتخمین بکار می‌رود، اما در اصطلاح اهل‌فن مرتبه‌ای است برتر و والاتر ازفکر، وآنرا بایدبه‌سبق ذهن وتیز یابی وسرعت‌انتقال وامثال‌آن ترجمه کرد. درواقع درحال تفکر، ذهن تدریجاً وگاه با کندی مقدمات لازم را فراهم می‌آورد و آنها را باپیوندی منطقی درپی هم می نهندتا خودرا به‌نتیجه برساند. اماحدس چنانست که‌گوئی ذهن مقدمات را یک‌مرتبه درمی‌نوردد و بنابراین نوعی جهش وپرش ذهنی است وبهمین جهت‌درآثار نویسندگان‌عرب گاه‌بمعنی‌شهود نیز استعمال می‌شود .

ابن‌سینا درشفا می‌گوید. « حدس آنست که‌همینکه مطلوب به‌ذهن خطورکند ، حد اوسط بدون‌هیچ طلبی درذهن متمثل‌شود.'واین بسیار اتفاق می‌افتد یااینکه یکی ازدو مقدمه بذهن بیاید ودفعة یکی‌از حدود (اصغر یا اکبر) از ذهن بگذرد، ونتیجه بدون فکر وطلب ساخته‌شود » (۳)

---

۱ ـ مصنفات افضل‌الدین‌محمدمرقی‌کاشانی. تصحیح آقایان.مجتبی‌مینوی ویحیی‌مهدوی ج ۱، ص ۱۳۵ .

۲ ـ قرآن‌کریم، سورهٔ ۲۴ (سورةالنور) ، آیهٔ ۵۸ و ۵۹

۳ـ شفا، جلد برهان، تصحیح آقای عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۴، ص۱۳.

همین مطلب‌را خواجهٔ طوسی‌بدین عبارت ادا فرموده‌است :

« تعلیم وتعلم باشدکه فکری بود وآن‌چنان بود که‌تألیف مقدمات، ازحدود، یاتصور حدود به اکتسابی‌بود که‌قوت فکر کرده‌باشد بعداز تجسم طلب،وباشد که حدسی بود و آن چنان‌بود که‌بعضی‌از آن تألیفات یاتصودات بی‌تجسم درذهن‌متمثل شود». (۱)

وباز ابن‌سینا وخواجه طوسی هردو گفته‌اند که « ذهن قوت استمدادی است نفس را در اکتساب حدود ورأیها، و فهم شایستگی این قوت تحصیل تصوری راکه نفس منبعث شود درطلب آن. وحدس قدرت این‌قوت براقتناص حد اوسط درهر مطلوب بذات‌خود» (۲)

بالاخره میرسد شریف‌جرجانی‌درتعریفات، حدس‌را چنین‌تعریف‌می‌کند .

«سرعت انتقال ذهن ازمبادی به مطالب وآن مقابل فکر و رویت است» .

پس «جیدالحدس» درعبارت نظامی عروضی یعنی‌کسی‌که از تیزیابی وسرعت انتقال نیکوبرخوردار باشد. واتفاقاً نظامی خود بلافاصله تعریف صحیح حدس راآورده است:

«اما طبیب بایدکه رقیق‌الخلق، حکیم‌النفس، جیدالحدس باشد، وحدس حرکتی‌باشد که نفس رابود درآراء صائبه. اعنی‌که سرعت انتقالی بود ازمعلوم به‌مجهول. وهرطبیب‌که شرف‌نفس انسانی نشناسد، رقیق‌الخلق نبود. وتا منطق نداند، حکیم‌النفس نبود، وتا موید نبود به تأیید الهی جیدالحدس نبود...»

۱۱- ص ۱۳۴ «... وخونی فاسد همی‌رفت. پس به امساك و تسریح در مسنگی هزار خون برگرفتم، وبیماربیوش بیفتاد» .

مقصود اینست که‌گاه خون را بند می‌آوردم و گاه روان می‌ساختم (برای اینکه یك مرتبه خون زیاد ازبیماررنرود). وبااین بستن و رهاکردن تدریجاً هزار درمسنگ خون از او گرفتم. «امساك» و «تسریح» درقرآن‌کریم بعنوان دولغت متضاد بکار رفته است. آنجاکه فرماید : «الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسریح باحسان». (۳)

شیخ‌ابوالفتوح رازی در ذیل‌آیهٔ شریفه می‌گوید :

«امساك یعنی‌کف وامتناع ازشئی ونیز بمعنی منع. یقال امسك عن‌کذاکامساك‌الصائم عن‌الطعام والشراب. و امساك خلاف اطلاق باشد. وبخیل را ازاینجا «مسك گویند. وتسریح خلاف امساك است وبمعنی اطلاق» (نقل بمعنی باتغییرعبارت) وبالاخره‌آیه را چنین معنی می‌کندکه « و مرد را بازن دو طریق است : اما بداردش بوجه جمیل . و اما رها کندش

---

۱ ـ اساس الاقتباس، تصحیح‌آقای‌مدرس رضوی، ازانتشارات دانشگاه‌تهران،ص۴۴۳

۲ ـ شفا، برهان، ص۱۹۲ اساس الاقتباس، ص ۴۱۰ .

۳ـ قرآن‌کریم، سورهٔ ۲ (سورةالبقره)، آیهٔ ۲۲۹.

بشرع» (۱)

۱۲- تعلیقات ، ص ۵۴ : «پنداری ابونواس مجلس را بدید ، بعد از آن وصف کرد بدین بیت :

کأن صغری و کبری من‌فواقعها حصباء درعلی ارض من‌الـذهب

(بنقل‌ازتجارب‌السلف) .

مطلع‌شعر در دیوان ابونواس چنین است :

ساع بکأس الی ناش‌علی‌طرب کلاهمـا عجب فـی منظرعجب

در شعرمذکور کلمهٔ «فواقع» غلط است ودرست‌آن «فقاقع» است (۲) بمعنی‌حبابهائی که برروی‌آب وشراب ونظایر آن پیدا شود. ومعنی شعراینست‌که «حبابهای ریز ودرشت‌آن گوئی خرده سنگهائی‌است از در برصفحه‌ای ازطلا».

ابن هشام در مغنی اللبیب براین شعر خرده گرفته وگفته است گویندهٔ آن‌مرتکب لحن شده، زیرا صیغهٔ فعلیِ و افعل یابابد مقرون به «أل» باشد یابصورت اضافه بکاررود(۳) وهمین ایراد را مرحوم سیدعلیخان نیز درشرح صمدیه ازمغنی نقل کرده است(۴)

---

۱ ـ تفسیرابوالفتوح رازی. تصحیح مرحوم شعرانی، ج۲، ص ۲۳۴

۲ ـ متأسفانه درطبع انتقادی دیوان ابونواس نیز بهمان صورت غلط « فواقع» ضبط شده‌است. رجوع‌شودبه‌دیوان ابی‌نواس بتصحیح‌احمد عبدالمجید الغزالی. دارالکتاب‌العربی بیروت لبنان. ص ۷۲ ،

۳ ـ مغنی اللبیب ، تصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید ، جزء دوم ، چـاپ مصر ص ۳۸۰

۴ ـ الحدائق الندیه فی شرح الفوائد الصمدیه، چاپ سنگی، ۱۳۰۵ ،ص۴۶۸

دکتر ضیاءالدین سجادی
دانشگاه تربیت معلم

درسهای فروزانفر

من چهارسال پیاپی در دورهٔ لیسانس و دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی، در کلاس استاد علامهٔ فقید فروزانفر، حضور داشتم وهمهٔ سخنان وتقریرات آن بزرگ را یاد داشت کرده وآنها راچون یادگاری شیرین وگرامی نگه داشته‌ام وهمواره عزیزمیدارم و از خلال هرسطر وهرکلمهٔ آن لحن وآوای گرم وگیرای استاد را بگوش میشنوم.

فروزانفر درسال دوم وسوم دورهٔ لیسانس دانشکدهٔ ادبیات و دانشسرای عالی، درس تاریخ ادبیات بعدازاسلام را میگفت، ونخستین درس آن در جزوه‌ای‌که من دارم به تاریخ ۲۲/۸/۲ ونخستین جملات این است: «موضوع درس ماآثار منظوم و منثور زبان فارسی است و دراین‌آثار ازلحاظ تحولات وعلل‌آن بحث می‌شود واین سخن را به عبارات دیگر باز خواهیم گفت، پس تاریخ ادبیات علمی است که بحث ازتحولات افکار وعلل‌آن تحولات می‌کند، مثلاًگویم میان شعررودکی وحافظ چه تفاوت است ومنشاء این تفاوت کجاست، پس کیفیات فکری رودکی وحافظ وعلل این کیفیات فکری راتحلیل میکنیم»

و پایان درس سال دوم روز ۲۳/۲/۱۸ وآخرین بحث علم حدیث است و آخرین جملاتش اینگونه است :

«در قرن دوم‌که مالك‌بن انس الموطا را مینوشته اصحاب حضرت صادق روایات آن حضرت را به نام اصول اربعمائه (۴۰۰)جمع کرده‌اند وازقرن دوم تألیف‌کتاب حدیث‌رایج بوده است واین قسمت دوم علم رجال بوجودآمده»

اما درس سال سوم ما به تاریخ ۸/۸/۳۲ آغازشده ونخستین بحث در آن تاریخ فقه‌و آخرین مبحث، ادبیات درقرن ششم هجری قمری است که به دنباله بحث درافکار و عقاید و اسلوبها و روشهای ادبی و تصوف و عرفان دراین قرن‌آمده است و درآخرین درس که روز ۲۰ اردیبهشت ۱۳۳۳ برگزارشده به تفضیل دربارهٔ علوم وفنون وعقاید ومباحث دینی و عرفانی وفلسفی بحث‌کرده وآنگاه به ادبیات قرن ششم پرداخته است و با اشاره به سبك و افکار وآثارسنائی که درآغاز این قرن درگذشته به خاقانی و انوری پرداخته و اسلوبهای مختلف شعراین قرن را تجزیه وتحلیل‌کرده وخصوصیات گونه‌گون شعرقرن ششم‌را شرح داده وبحث را اینگونه پایان بخشیده است :

«دراین دوره مثنوی سرایی ازحیث اوزان ونیزازلحاظ جهات دیگربا دورهٔ گذشته تفاوت دارد، اوزان‌مثنوی‌رویهم رفته هشت وزن است...»آنگاه برای هر وزن مثالی ذکر کرده وگفته است:

«ازحیث مطلب، مضامین عرفانی ونظم قصص وحکایات وتمثیلات به‌منظورنتایج‌فلسفی وعرفانی ازخصایص این دوره است» وبعد به تقلید نظامی ازفردوسی اشاره‌کرده وتازگیهاو ابتکارات او را نیزباز نموده است وهمهٔ این مباحث را به‌این‌جا تمام‌کرده‌که از خصایص مثنویهای این دوره بسط وتفصیل موضوع است مثلا وصف شب وستارگان، پس میگوید «این بسط وشرح و توصیف وقتی ممدوح است‌که مطلب اصلی راازیاد نبرد وازتأثیرسخن نکاهد و بخصوص شاعرمناسبت مطلب را باکسانی‌که از زبان‌آنها سخن میراند حفظ نموده باشد، نه مثل نظامی‌که ازقول لیلی‌ومجنون در وصف شب‌مانند ارشمیدس سخن میگوید ورصدکواکب وحرکات افلاك و عقاید نجومی را شرح می‌دهد و اینها از یك زن بادیه‌نشین نیست».

اما درسی‌که بیشتردرباره‌اش بحث میکنیم ، معانی وبیان فارسی است‌که طی شانزده درس درسال دوم دورهٔ دکتری زبان وادبیات فارسی برگزارشده و نخستین درس آن روز ۲۵/۸/۲۶ داده شده وآخرین درس و تقریراستاد در روز ۱۶ اردیبهشت ۱۳۲۶ انجام پذیرفته است.

این درس به‌علت‌نکات جالب‌وتازه‌ای‌که دارد. شایسته است‌که بیشترمورد توجه‌وگفتگو قرارگیرد مخصوصاً بعلت نقدی‌که جای جای درمباحث مربوط به‌معانی وبیان کرده‌وشواهد شعری‌که‌آورده است باید بدان نگریست ویادی از استادکرد .

ابتدا علم معانی را تعریف میکندکه : «علم به اغراض نحو وتعلیل‌آن است و علم به اغراض وعلل ترکیبات وفوایدآنها وباید اول قواعد نحو وترکیبات زبان را دانست و بعد معانی را مطالعه‌کرد وچون نحوزبان فارسی تکمیل نشده پس‌علم معانی فارسی رانمی‌توان فعلا مطالعه واستقصاکرد، امابیان علمی است مربوط به ذوق» وپس ازاشاره به تعریف علم بیان درنظرقدماکه گفته‌اند:

«علم یعرف به ایرادالمعنی الواحد بطرق مختلفه فی‌الدلالة علیه» میگوید در تعبیر «معنی واحد»، چند اشکال هست یکی اینکه اغلب ابواب بیان از آن خارج میشود مانند استعاره وکنایه وتشبیه مفرد، و دراین تعریف علم بیان را منحصر به‌استعارهٔ مرکب و کنایه از نسبت می‌کنند، ومیگوید بیان باید مقدم برمعانی باشد زیرا بیان متوجه تعبیرسخن است و علم معانی از اجزاء صحبت می دارد وتاترکیب اجزاء جمله معلوم نباشد صحبت از خود اجزا نمی‌شود زیرا مجاز واستعاره درجمله معلوم میشود مانند شعرسعدی:

جائی‌که سروبوستان‌باپای چوبین می‌چمد   ما نیـزدر رقص‌آوریم‌آن سروسیم اندام را

بعد به‌طرق مختلف بیان یك معنی ومضمون اشاره کرده ومثال‌آورده‌که قبل ازسعدی، خاقانی وجمال‌الدین عبدالرزاق ازنگاه‌کردن‌معشوق‌درآینه بحث کرده‌اند مثلاخاقانی گفته:

«ما فتنه برتوایم وتوفتنه برآینه ـ ما را نگاه درتو، ترا اندرآینه» اما سعدی گفته:

«جرم بیگانه چه باشدکه توخود صورت خویش ـ گردرآئینه ببینی برود دل زبرت»

ونیز «تو درآئینه نظرکن‌که چه‌دلبری ولیکن‌ـچوتوخویشتن‌بینی نظرت‌به‌مانباشد»

و این بحث را دنبال‌کرده وبه مضامین مانند هم‌که چند شاعربه شعرآورده‌اند اشاره میکند وبحثی در بارهٔ دلالت و انواع آن: (تضمن، مطابقـه، التزام) کرده وگفته: «قید وضوح‌الدلالة» تعریف ومقصود را تنگ‌کرده است، ونقد میکندکه این ازبیان است‌که شاعر معنی را به قالب‌های مختلف می‌ریزد وترجمهٔ شعرعربی به‌فارسی نیزاین نوع است ودراین باره چند شعرعربی وشعرفارسی ترجمهٔ‌آن را مثال‌آورده وبعدگفته است طبق تعریف قدما، تشبیه ازمباحث‌علم بیان‌خارج‌شده، درصورتیکه نبایدبیان درمجاز وکنایه‌خلاصه‌میشود و «فی وضوح‌الدلالة» باعث تنگ‌شدن مباحث علم بیان‌میشود. وپس ازبحثی دربارهٔ تشبیه‌و تعاریف‌آن گفته است‌که بهترین تعریف این است: «التشبیه هواخراج الاخفی‌الی‌الاظهـر» و تشبیه و استعاره را ازطرق وصف دانسته وتعریف مذکوررا شامل تشبیه‌واستعاره هردو میداند. آنگاه انواع تشبیه را شرح داده وبرای تشبیه مرکب شواهدی‌آورده ازجمله شعرمنوچهری:

بجستی هر زمان از میـغ برقی   کـه کردی گیتی تاریك روشن
چنان آهنگری کز کورهٔ تنگ   به‌شب بیرون‌کشد رخشنده آهن

که دراین تشبیه هیئت ترکیبی جهیدن برق از ابرسیاه وکیفیت حرکت او، به‌کیفیت حرکت دست‌آهنگر با آهن تافته‌ای‌که در شب تاریك ازکورهٔ تنگ بیرون بیاورد، مانند شده است.

وبه دنبال این گفته‌است‌که امکان داردهیئت سکون وآرامش ونسبت بین دوچیزدرحال توقف، درنظر گرفته شود مانند:

نماز شام نزدیك است و امشب   مـه و خورشید را بینـم مقابـل
ولیکـن ماه دارد قصد بـالا   فـروشد آفتاب از کـوه بابـل

چنان دو کفهٔ سیمین تراز و ٭ که این کفه شود زان کفه مایل

پس از آن بحث دربارهٔ استعاره و تعریف و انواع آن است، و در این جا گفته، اینکه قدما استعاره را ابلغ از تشبیه دانسته و نقل الفاظ را در نظر داشته‌اند درست نیست بلکه باید خصوصیات معنوی نیز در نقل لفظ ملاحظه شود. و در این جا بحث کرده که طبق تعریف قدما مجاز مرسل و استعاره تفاوت جوهری ندارند زیرا ذاتاً ازهم ممتاز نیستند، اما اگر لفظ با خصوصیات معنوی آن نقل شود استعاره است و اگر بدون خصوصیات معنوی نقل شود مجاز مرسل است.

و در این جا نقدی دیگر کرده که اگر استعاره نقل لفظ و مجاز لغوی است، غرض از استعاره حاصل نمیشود که گفته‌اند مبالغهٔ درمعنی است و باید گفت استعاره نقل خصوصیات معنی است و جز تصرف در نقل معنی چیزی دیگر نیست و در این باره شواهدی ذکر کرده وشرحی داده و مراحل بین تشبیه و استعاره را بیان کرده و آنگاه به تقسیم قدما از استعاره پرداخته و به استعارهٔ اصلی و تبعی خرده گرفته و گفته استعارهٔ تبعیه را باید از جنس کنایه دانست و این بهتر و سهل‌تر است.

بعد به تقسیم دیگر قدما از استعاره اشاره شده و دربارهٔ «مصرحه و بالکنایه» توضیحی داده و مثالهایی آورده که از آن جمله . «دست قضا» و «اژدهای به‌کف» است.

پس از آن گفته است که طبق تعریف قدما، مجاز درجمله، تمثیل است، مانند: (خشت بردریا زدن بی‌حاصل است» و «نامه درنور برق نتوان خواند» وبعضی از اقسام آن که متضمن قصه‌ای باشد ومضرب آن را بمموردش تشبیه کنند مثل میخوانند، اما درزبان فارسی ونیز در استعمال لغویین (مثل دارای معنی عام است و آن جمله وتعبیر سائری است که مشهور شود خواه دارای حکایت و واقعه یا مطلب کلی باشد خواه نباشد ، دارای مطلب عادی باشد یا نباشد، متضمن تشبیه باشد یا نباشد، پس تمثیل با مثلی که علمای بیان استعمال میکنند مورد خاص دارد اشتباه شود.

اما در بسیاری ازموارد تشبیه جائز است واستعاره جائز نیست و آن در موردی است که تشبیه، مخفی باشد، واستعاره درمواقع ابتذال ومتداول بودن تشبیه است وبه دنبال این بحث اضافه کرده است که استعاره از طریق وصف است ولی مبنای وصف نیست ودرشعر هرگاه وصف مقتضی ومحتاج شده میتوان از استعاره مدد طلبید ودراین مورد استعاره سبب توضیح وحسن کلام است، واستعاره کار وصف میکند اما کار لغت نمی‌کند ولی ازانواع تکثیر لغت است زیرا در استعاره قرینه‌ای می‌آورند و کم‌کم وجه نسبت وتشبیه فراموش میشود وقرینه، خود لغت میشود.

بحث وصف واستعاره ادامه یافته وشواهدی از اشعارفارسی ارائه شده و گفته است که وصف ساده یا بطریق تشبیه واستعاره گاهی باتخیل آمیخته میشود واگرچه وصف ساده نیز با تخیل همراه است و دراین مورد نیزمثالهائی از اشعارفارسی آمده وازجمله این دو شعر

خاقانی است :

تا بـرآرد یوسفی از چاه شب دلـو زرین ریسمان بنمود صـبح

حلقه دیـدستی بـه پشت آینـه حلقهٔ مه هم چنان بنمـود صبح

که تشبیه اول خوب نیست ولی تشبیه دومی زیبا وفصیح است و اولی تخیل ندارد . و آخرین بحث درس معانی وبیان این است که شاعر یا نویسنده موضوعی یا منظره‌ای رابه‌سه طریق وصف میکند: یکی درنظر گرفتن اجزاء وتعریف به‌اعتباراجزاء، دیگروصف شیئی به اعتباراحوال عارضهٔ برآن وسوم وصف اشیاء مختلف با هم، که منظرهٔ ترکیبی است و بهتر است ازحیث زمان ومکان باهم متناسب باشند .

بـرروی‌هم در این درسهاکه مربوط به معانی وبیان فارسی است، پنجاه وپنج‌بیت از از شاعران فارسی گوی شاهدآورده شده که بیشتراز سعدی وخاقانی ومنوچهری وفردوسی، وچند بیت ازدیگرشاعران است .

همچنین نه‌بیت عربی‌آورده‌که بیشتر درقسمت نقل مضمون درعربی وفارسی‌یا ترجمهٔ عربی به فارسی ومخصوصاً ابیات متنبی وترجمهٔ‌آنها ازسعدی است مثلاً:

وماکنت‌من یدخل‌العشق قلبـه ولکـن من یبصر جفونك یعشق

که ترجمه‌اش ازسعدی است: «عشق بازی نه طریق حکما بود ولیـ چشم‌بیمارتـودل میبردازدست حکیم» که شعرسعدی راتوضیح داده است: «حکیم به‌معنی طبیب است و سعدی نگفته من عاشق شدم یانشدم بلکه‌گفته است حکما مقامشان بالاترازاین است‌که عاشق‌شوند ولی تو با این چشم نـزد طبیب روی اوعاشق میشود، ونیزحکیم به معنی دانشمند حقیقی و عالیمقام است که عاشق نمیشود» و نتیجه‌گرفته‌کـه شعرسعدی از حیث معنی قویتر از شعر متنبی است .

مهمترین بحث این درس مربوط به‌تشبیه است‌که قدماآن‌را ازعلم بیان‌خارج‌کرده‌اند ومخصوصاً تعریف تشبیه‌که مشارکت امری به امری دیگربوسیلهٔ «کاف» یا مانندآن است نه بطریق استعاره یا تجرید، این تعریف راناقص دانسته وگفته هرتشبیه ازنظرفنی‌ارزش‌ندارد مثلا تشبیه «میز» به «صندلی»که هردو ازچوب ساخته شده‌اند درست نیست زیرا در اصطلاح فنی، تشبیه نقل یك معنی است از «مشبه به» به «مشبه» وعالی وزیبا ساختن «مشبه» به‌وسیلهٔ «مشبه‌به» وچون این تعریف درمیان طالب علمان مدارس ما شهرت یافته اشخاص کـم ذوق مناسبات تشبیه را فراموش‌کرده واز تشبیه عالی دورشده‌اند چنانکه قطران گفته:

«شیره باردهمی زدیدهٔ من ـ ازغم‌آن دوخوشهٔ انگور» که اشك چشم را به «شیره» و زلف یاررا به «خوشهٔ انگور» مانندکرده است.

... تشبیه ... فقط نیست ومیان تشبیه لغوی که این گونه است با تشبیه
ذوقی تفاوت دارد، پس تعریف قدما ازتشبیه ناقص است. این‌مختصر، اشاره‌ای است به یکی
از درسهای فروزانفر، جزاین، یاد داشتهای مربوط به‌متون نظم فارسی مخصوصاً مثنوی را
پس از دروس دورهٔ دکتری دارم، و همهٔ این یادداشتها یادآور طرز خاص تدریس و کیفیت
بیان وتقریر وارشاد آن استاد بینظیراست. خاك برآن بزرگ خوش باد.

از: دکتر مظاهر مصفا
گروه زبان و ادبیات فارسی

« ای دریغا دفتر آرائی قلم افکنده است »

ای جلال‌الدین بیارا خوان که مهمان می‌رسد
نور صفه شمع ایوان زیورخوان می‌رسد
خیز ای مهر منیر روم ای خورشید بلخ
کافتاب روشن ملك خراسان می‌رسد
ای سلیمان دیار عشق بنشین بر سریر
تاصف بن برخیا یار سلیمان می‌رسد
دست گیر ای خضر فرخ‌پی که پیری راهدان
خسته پای از طعنه های ام غیلان می‌رسد
ساز استقبال کن ای کعبهٔ عشق و امید
جان پر امید و عشقی سوی جانان می‌رسد
جام می لبریز کن تا خط جور از روی مهر
جور دیدهٔ دست غم با کام عطشان می‌رسد
ز آرزوی دختر ترسای گیتی گشته باز
اینك اینك کعبه جویان پیر سمعان می‌رسد
ای حسام‌الدین حسامی نامه را گویای راز
ای محمد شمس را جویای دیوان می‌رسد
اهل دردی از نژاد کاملان اهل درد
یکه مردی زرتبار هفت مردان می‌رسد
عاشق دیرین فروزان‌فر به شوق کوی دوست
با دل بیدار و با فر فروزان می‌رسد

●●●

ای دریغا دفتر آرایی قلم افکنده است
کز پس او دفتر آرایی به پایان می‌رسد
پر ز خون شد دامنم کو آستین افشان گذشت
وقت دستار است و هم روز گریبان می‌رسد
بانگ دردم از ثری سوی ثریا می‌رود
شیون اندوهم از ایوان به کیوان می‌رسد
تا تو فرمان یافتی این دعوت من برمن‌است
کاین فتادهٔ درد را ای کاش فرمان می‌رسد

دکتر ناصرالدین شاه‌حسینی
گروه زبان و ادبیات فارسی

پیر روشان

دولتهای مغول وتیموری برای آسیانشینان نکبت وبدبختی بهمراه آوردند وچون مردمی بودند **«صحراگرد و خون‌آشام وازتمدن‌وفرهنگ بویی نبرده‌بودند»** بهرکجا که قدم نهادند کشتند و سوختند واز تل ویرانه‌ها گذشتند. پس‌ازاین دوران سیه‌فام ازگوشه وکنار سرزمینهایی که‌مورد تاخت‌وتاز این اقوام قرار گرفته بود. میهن برستان آزاده ازهرقوم‌وطایفه قیام نمودند وبخونخواهـــی برخاستند. ازآنجمله بودند صوفیان پاکدل ، رزمنده، اندیشمند که مردم بلا کشیده راعلیه خونخواران مغول وتیموری برانگیختند ومعرکه‌ای هول در جهان برپا ساختند. درقرن هشتم درخراسان وکرمان جنبش اصحاب فقر درکسوت انقلاب سربداران و درخطهٔ مازندران‌نهضت سادات‌مرعشی ودرگرگان‌وکرانه‌های ارس فرقهٔ حروفیه ودر پسیخان رشت محمود پسیخانــی نقطوی و در هرات سید محمد نوربخش و درخوزستان سیدمحمد آل مشعشع و در عثمانی آنروز فرقهٔ بکتاشیه و در افغانستان سیدعلی‌قندوزی مشهور به‌پیربابا وبایزیدروشان انصاری و سرانجام درتبریز خاندان صفوی قیام‌کردند نیت‌اصلی ازاین‌جنبشها گاه تذلیل غاصبان مغول و تاتار وزمانی تخفیف اشراف و دولتمندان بودکه بخاطر حفظ منافع خویش بردگی آن نوخاستگان را پذیرا میشدند. اکثر این صوفیان رزمجو تعالیم عرفانی را با راه ورسم عیاری وجوانمردی در آمیخته و نخستین سپاه فقر ودرویشان جوشن‌ور را پدید آوردند و رباط‌ها وخانقاههای قطاب وابدال مرکز تجمع عاصیان وناخرسندان شد وبراثـــر بددلـــی وکینه دیرینه‌ای که میان فقها و متشرعان از سوئی واقطاب صوفیه ازسوی‌دیگر برقرار بود. ملایان طرفدار حاکمان وقت شدند وصوفیه جانب مردم‌را گرفتند. از این پیشوایان و پیروان رزمنده ، جنگجو یکی بایزید فرزند عبدالله انصاری است‌که بقولی به‌هفت واسطه و بنابرگفته دیگر به‌پنج پشت به‌شیخ سراج‌الدین‌انصاری به‌بیست ویك واسطه به ابوایوب انصاری ازصحابه رسول اکرم میرسد واو

را از قبیلهٔ اورمر دانسته مادر بایزید را بنین وآمنه خـــواندهاند واو را دخت محمد امین (حاجی ابابکر جالندری) میدانند. نیای عبدالله و همسرش برادر بودند و درشهر جلبندهر سکونت داشتند. زادگاه پدرش را قندهار دانستهاند بایزید درسال ۹۳۱ در جلبندهر از مادر زادهشد. درست یکسال قبلازتأسیس امپراطوری مغول بهمت بابردربند بیشازآنکه بایزید چهل روزه شود. پدرش راهی کانیگرم ازکوهستهانهای افغان شد وچون تسلط قوم مغول فزونیگرفت خانواده خویش را بهاستان بهارو ازآنجا بهکانیگرم برد. میان عبداله وهمسرش همیشه گفت وشنید بود وهمین بگومگوهـا آتش جدائی آن دو را دامـن زد و سرانجام عبدالله یار خویشرا طلاقگفت. بایزید دراینایام هفتسالهبودکه سایه مادر از سرش برگرفته شد. او از نامادری خویش رنجها دید و ستمها کشید و ازهمان زمان بودکه حس انتقامجوئی در دلش خانهکرد درعنفوان شباب بعلت بیکاریهاییکه براو تحمل میکردند، نتوانست بهتحصیل خود ادامهدهد ولی هر وقت مجالی مییافت بهمطالعه میپرداخت وبیشتر روز را بعبادت وورع وتزهد میگذرانید . شانزده ساله بودکه بهمراه پدر با کاروانی همسفر شد و بهبخارا رفت و پسازآن خود نیز چندبار چنینکرد . درهمین ایام بخدمت خواجهاسمعیل که درویشی پاکدل واز بستگان او بود رسید و بدستگیری اینپیر بودکه بر مراتب شریعت و حقیقت و معرفت و قرب ووصلت و سکونت دست یافت . در این احوالبیشتراوقاتش بذکرخفی میگذشتتا آنکهدرسفریباملاسلیمانکالنجری که از اسماعیلیان بود. دیداریکرد واین برخورد سخت بایزید را تحت تأثیـر قرار داد درجای خویش بهاین تصرفروحانی اشارهای خواهیمکرد. آنگاه بایزید به ممالك هند و ترکستان و شهر سمرقند رفت و درهریك ازاین اماکن باعلما و دانشمندان و اقطاب صوفیه مـلاقاتکرد واز خرمن فضل وانفاس قدسیه آنان خوشهها چید و بهرهها برد ونیز بخدمت ملاپاینده که از دانشمندان زمان خود بود رسید ونزد او تلمذکرد. وچون بهفلسفه وعلم دین دلبستگی بسیار داشت دراین دو دانش غوری عمیق نمود و خویشتنرا براه ایجاد مکتبنویکه بعدهـا بنام مکتب روشان خوانده شد آماده ساخت. باید دانستکه عنوان روشان را را دوستداران بایزید براو نهادند و دشمنانش اورا پیر تاریك میگفتند. روشان نیز قریهایست واقع در ۲۷۵۰۰گزی جنوب گرشك در افغانستان . ولی وجه انتساب پرمعنیش ازاین روستا نیست.

بایزید سرانجام درادب و فلسفه دستی یافت. و درهمین اوقات بودکه به او الهام شد. پیرکامل است وباید ازخلق دستگیریکند.

ودر این باب درحالنامه میگوید «از حضرت عـــزت برپیر دستگیر نـــدا رسید یا بایزید ملوكالدنیا مخلوق ولاینبغیللموحدان یخدمالمخلوق لاجلشیئی منالدنیا ، پس ترا باید چون بهخانهٔ خود برسی پنجسال بیرون نروی وبا خلق آمیزش نکنی، اگر دراین پنجسال بکار دنیا مشغول شوی ترا بهغضبخود مبتلا

گردانم» آنگاه مینویسد «ازحق‌تعالی ندا رسیدکه یا بایزیدالحال پنجسال‌گذشت بایدکه ازخانه برآیی ومردمانرا بسوی معرفت‌من دعوت‌کنی وعلم‌توحیدبیاموزانی و طالبان صادق را با من آشنا ویکانه گردانی» و بطوریکه تذکره‌نویسان یادآور شده‌اند دراین زمینه خوابها دید. در یکی ازآن رویاها باخضر نبی ملاقات‌کرد و بگفته خود ازکف خضر آب حیات نوشید و جاودانی‌گشت، بعداز این خواب این واقعه را جشن ساختند و روزه‌گرفتند. بایزید میگفت اصواتی‌را ازعالم‌غیب می‌شنوم **واز اینروی مدعی شد** و سرانجام بگفته خویش ازهشت مرتبه روحانی گذشت و پیری‌کامل شد (روشنائیه) بیشتر ایام را بذکر خفی میگذرانید تاآنکه **در چهل‌ویکسالگی نوایی شنید که بهاو گفت نباید وضوی شرعی را انجام‌دهد و بجای نماز مومنین نماز انبیاء را بخواند (حالنامه ص ۹۴)** واز این زمان به نشر آراء وعقاید خویش و دعوت مردم پرداخت

تعالیم بایزید ومنشاء آن

قبلا باید یادآورشدکه درجهان‌بینی‌پیرروشان تضادآشکاری‌میان‌راسیونالیسم و ایراسیونالیسم دیده میشود. یعنی درعین‌اینکه وی مرتاضان‌را می‌پسندد و جهان‌را خوار دانسته وسرای باقی‌را معتبر میشمرد و روح را جاودانی‌میداند. شیوه مبارزه و دعوت به‌عمل و تبلیغ را جهت‌اقامه حق و بسط عدل دراین‌دنیا لازم میداند و پیروان خودرا به‌قیام علیه جائران میخواند تعالیم بایزید دراین چند سخن مختصر میشود. خداشناسی عرفان واین در صورتی میسر میگردد که سالك پیروی‌کامل ازپیر واصل‌کند. زیرا پیرکامل صاحب شریعت وحقیقت وطریقت است وهم اوست‌که معارفه وقرب ووصل ووحدت و سکون را یافته وکاشف اسرار است و تخلق به‌اخلاق الهی دارد و دراین‌باره‌گوید «من‌اعرض عن‌طاعة‌الشیخ‌الکامل ویدخل فی‌طاعة‌الناقص یذهب عن‌الایمان والاسلام ص۲۳۷ حالنامه. ونیز گوید «لادین‌لمن لاشیخ‌له،» حالنامه.)

مولانا جلال‌الدین مولوی دراین‌باره کلامی لطیف دارد:

رو بجو یار خدایی را تو زود　　　چون چنان کردی خدا یارتو بود

نزد بایزید چنین پیری واطاعت ازوی به‌همه فرض است و پیروی ازچنین قطبی را متابعت از پیامبر بل خدا میداند و خودرا چنین پیری معرفی میکند و برمریدان فرض میشمردکه اورا اطاعت‌کنند و بدستگیریش از مراحل مختلف سلوك گذشته به‌درجه توحید رسند ودرحالنامه دراین باب میگوید «از حضرت عزت ندا رسیدکه یا بایزید اگرطالب صادق بیاید پیش‌تو وطالب‌این‌حال از تو براستی‌کند، پس اورا ازاین حال واقف‌گردان تا ازاین‌یك‌چراغ، چراغهای بسیار افروخته شود ونور درتزاید گردد» ونیز در خیرالبیان اثرنامدار خود میگوید «مردم عوام بیمارند و پیرکامل طبیب ایشان است» واز اینرو خود را طبیب دردمندان میداند، بایزید در صراط‌التوحید مراحل سلوك را هشت‌مرحله میداند شریعت، طریقت، حقیقت، معرفت، قربت، وصلت، وحدت و سکونت‌خود

را مسکین میخواند وگوید رسول‌اکرم فرمود اللهم احینی مسکینا وامتنی‌مسکینا و احشرنی فی‌زمرةالمساکین» بایزید برای مبتدیان توبه را لازم میداند وعزلت وگوشه‌نشینی ودر حجرات ساکن شدن و ذکر خفی گفتن را واجب میانگارد. انجام‌دادن چله یکبار درسال و تفکر روحانی را ضرور میداند

بمصداق «خذالغایات واترک‌المبادی» مبتدیان چـــون بمرحله نهائی و اصل میشدند از فرائض شریعت خویشتن را آزاده میانگاشتند (تذکره آخونـد)

بایزید مسلمانی‌را درکلمه شهـادت‌گفتن و براستی کلمه توحید را فهم‌کـردن میدانست وآنرا فعل شریعت میخواند ونیز تسبیح وتهلیل‌گفتن وپیوسته بذکر اشتغال داشتن و دل را از وسوسه نگاه‌داشتن را فعل طریقت مینامید و روزه ماه رمضان و دوری از خور وخواب را هم فعل شریعت میخواند واندام ازبدی باز داشتن رافعل طریقت میگفت. زکوة مال دادن وعشرپرداختن رافعل‌شریعت مینامید. دستگیری از درماندگان را فعل طریقت میخواند. طواف خانه خدا را فعل شریعت میانگاشت وبا نفس جهاد نمودن وطاعت فریشتگان‌کردن را فعل طریقت میدانست. پیوسته بیاد خدا بودن و بجزاو بچیزی نیندیشیدن و نظر به‌کمال دوست نمودن را فعل حقیقت میخواند و ذات حق‌را بچشم‌دل دیدن و به‌نور عقل اورا یافتن و به‌کسی آزار نرسانیدن را فعل معرفت میدانست وترک وجود اختیارکردن وکارهای بهشتی نمودن و پرهیز از فضول نمودن وبا وصل فهم را دلیل قراردادن فعل وصلت میدانست. خودرا فانی‌مطلق ساختن و باقـی مطلق بودن واز شر حذرکردن را فعل توحید میدانست و مسکن و ساکن شدن و صفت حق مطلق گرفتن واز وصف خویش حذرکردن‌را فعل‌سکونت میانگاشت ومعتقد بودکه از سکونت برتر مقام نیست. قربت ووصلت و وحدت وسکونت اصطلاحاتی است خاص پیر روشن بایزید که این مراتب‌را فوق‌شریعت وطریقت و معرفت میشمرد.

بایزید درنماز جهت را ازمیان برداشت و میگفت غسل‌را به‌آب نیازنیست ونیز میگفت هرکه خدا را نشناسد آدمی نیست واگر نمازگزار و نیکوکار است حکم چهار پایان رادارد «اولئك کالانعام بل‌هم‌اضل» وهم میگفت‌هر کس خودرا نشناسد حیات ابدی ندارد ومرده است ومال چنین‌میتی برزندگان مباح است. و حکم به‌قتل نادان میکرد. او بهرکس میرسید بجای پرسش ازحال ازایمان‌و ذکر وفکر و محبت و معرفت او سئوال میکرد. آنگاه ازتن وجان.

وآنچه در تعالیم وی بیشتر موزد اعتنا است. مسأله وحدت وجود وبقای پس ازمرگ و مهدی‌گری والوهیت است.

دربارهٔ وحدت وجود باید گفت که اندیشه و تصور وحدت وجود پانته‌ایسم درعرفان یعنی اینکه همهٔ جهان را گوهری یگانه انگارند وگویند داستان هستی همان افسانه سیر وحرکت این ماده واحد است گاه درگذرگاه نزولی آن که منجر به پیدایش جهان ناسوتی میگردد واز زمانی درسیر صعودی‌اش که به تکامل‌و

تعالی انسان ووصل واتصالش به‌مبدأ لاهوتی منجرمیشود. ازاینجهت خدا و آفریننده‌ای بیرون ازاین‌جهان‌که برکرسگی‌عرش‌اعلی به‌نشیند وبرماسوا فرمان راند درمیان نیست. بلکه باید ویرا مستحیل در ذات وجود شمرد او درهمه‌چیز و همه‌جا هست.

قبول و پذیرش جوهر واحد برای سراسر وجود بناچار تصور تبدل وتکامل عناصر واجزاء وجود وحرکت جوهری‌را درذهن عرفا رسوخ داد و برای‌آنکه روشن شود چگونه جهان ازگوهری یگانه پدید آمده وچگونه باردیگر به‌آن منشأ ومبدأ نخستین بازمیگردد. نتایج سودمندی درباب تکامل ماده و نقش مرگ که چون گذاری از مرحله‌ای سافل بوادی اعلاست‌گرفته شده‌است درعرفان وحدت وجودی خدا را گوهری برتر و بالاتر ازاین جهان و مستقل و غیرممازج‌میداند. زیرا عرفان میگوید خداوند داخل اشیاء است نه با امتزاج و خارج ازاشیاء است نه به‌بینونت و جدائی عرفان جهان را خوارمایه میداند و ماده را زشت واهریمنی میانگارد و زندگی این جهان‌را ناچیز و مرگ را پلی برای وصول به معشوق تصور میکند. اما عرفان وحدت وجودی اختلاف میان مذاهب‌را صوری میانگارد و قانون عشق را قانون عالم ووظیفه خاص انسان میدارند.

هرچه گویم عشق را شرح وبیان	چون بعشق‌آیم خجل‌باشم ازآن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است	لیك عشق بی‌زبان روشن‌تراست
چون قلم اندر نوشتن میشتافت	چون بعشق‌آمد قلم‌برخود شکافت
عقل درشرحش چوخردرگل‌بخفت	شرح عشق‌وعاشقی‌هم عشق‌گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب

بد نیست گفته‌آید که افکار عرفانی وحدت‌وجودی مقتبس ازمکتب‌گنوستیك است. گنوستی‌سیسم ازلحاظ زمان به‌تاریخ پیدایش مکتب نو افلاطونی نزدیك است ولغت CNOS بمعنی معرفت اصلی عالم وعشق به‌آنست چون نمیخواهم سخن بدرازا کشد در توضیح گنوستی‌سیسم بهمین اندازه بسنده میکنم و خواستاران رابه‌کتب معتبری که دراین باب به تفصیل شرح و بسط کرده‌اند مراجعه میدهم.

مهدویت بایزید

اشاره‌کردیم‌که بایزید روشان با سلیمان کالنجری اسماعیلی ملاقات کرد و از محضر او استفادتها برد وآراء وعقاید سلیمان دراو سخت مؤثر افتاد. این نیز روشن است‌که اسمعیلیه به‌اصل ظهور مهدی تکیه میکردند و مستند آنها حدیث نبوی است‌که فرمود «لوبقی من‌الدنیا یوم واحد یطول‌الله ذلك‌الیوم حتی یخرج من‌اهل بیتی رجلا یملاءالارض عدلا وقسط کماملات ظلما وجورا».

که اگر از پایان جهان روزی ماند ازخاندان من مردی پدید آیدکه عدالت و داد را درعالم بجای ظلم وستم گسترش خواهد داد. ونیز نوشته‌اندکه بایزید تحت تأثیر عقاید حروفیه بود. این فرقه میرانشاه فرزند تیمور را دجال زمان

میانگاشتند و میگفتند پس‌از مرگ او نوبت ظهور موعود است که صاحب‌السیف خوانده میشود و جهان‌را پر ازعدل و داد خواهدکرد و فضل‌الله خودرا قائم موعود میخواند. بایزید به‌تبعیت از او خویشتن را قائم به‌سیف دانسته و منجی قوم افغان میانگاشت. ونیز نظر به‌اصل وحدت وجود که خداوند را در ذات عالم منتشر و درهمه چیز متجلی‌میدیدند قائل بامکان مظهریت خود شد ودرحقیقت نوعی الوهیت برای خویش تصورکرد. این اندیشه تجسم خداوند در وجود یك مظهر نجات‌بخش که درمیان دیگر اصحاب فرق ازقبیل سید محمد نوربخش و سید محمد آل مشعشع نیز دیده میشود و بصورت مهدویت در میان ایشان بروزکرده است. فکری است دیرینه که درکیش هندویی ویشنوآواتارا نام داشت این واژه سانسکریت است و بمعنی ظهور و رجعت است. هندوان میانگاشتند که خدا بصورت راما یا کریشنیا ظاهر میشود.

دور نیست همانطورکه آخوند درویزه در تذکره خویش اشاره‌کرده است و معتقد است که بایزید با جوکی‌ها روابط نزدیك‌داشت وآراء ایشان‌را درمساله تناسخ و دیگر موضوعات فراگرفت و پذیرفت دراین‌قسمت هم ازآن‌عقاید متأثر شده باشد .

اما دربارهٔ اتحاد فلسفه و دین‌که مورد اعتنای پیرروشان است باید گفت که اسماعیلیه نخستین‌کسانی بودند که فلسفه و دین‌را مکمل‌یکدیگر میشمردند و فلاسفه بزرگ ازقبیل افلاطون و ارسطو را همانندانبیاء میدانستند ومیگفتند سیاست عامه ازآن پیمبرا ن‌است وحکمت خاصه ازآن فلاسفه و دراین اندیشه‌نیز بایزید بی‌شك متأثر از افکار ایشان است.

مساله مرگ

فنای آدمی دراین ساحت حیات همچون مشکلی لاینحل همیشه چهره نموده وتوجه بسیاری از متفکران را بخود معطوف داشته است. خطیب و فیلسوف ارزنده رومی سیسرون در رساله‌ای بنام بیزاری از مرگ گفتکویی شیرین‌میان استاد Masister و شاگرد Auditor دارد دراین مباحثه فیلسوف نامدار نظر خودرا مبنی براینکه خوشبختی انسان درجهانی‌که سایه مخوف نیستی بر آن گسترده شده امکان‌پذیر نیست ومرگ شر محض است.

اگر مرگ داداست بیداد چیست زدادا ینهمه‌بانگ وفریاد چیست

خیام و مولوی نیز براین‌عقیدت‌بوده‌اند. مولانا مرگ‌را همانندحالتی برای اثبات مرحله برتر میداند ونفس خلاق وآفریننده مرگ را چنین توجیه میکند.

هستی انسان شد از مرگ نبات راست آمد اقتلونی یا ثقات
چون چنین بردیست ما را بعد مات راست‌آمد ان فی‌قتلی حیات

نظر پیرروشان هم دربارهٔ هستی جاودانی خویش واینکه جهت توجیه آن رویایی را بیان میدارد و میگوید ازکف خضر آب‌حیات نوشیدم و جاودانیم کما بیش ناظر برچنین تعابیریست.

بایزید روشان انصاری نه‌تنها یك عارف پاکدل و پیرکامل بود بلکه صوفی رزمنده‌ای بود که در دورهٔ بابـر نهضتی علیـه مغـولان بـرانگیخت و مسلك خویش را براصول اجتماعی و سیاسی پایه نهاد. اوپس از آنکه از طریق تصوف و عرفان اغلب قبایل خلیل ـ مهمند ـ داودزی ـ کاگیانی ـ یـوسف‌زی ـ طؤوس و صافی و بنگش و اورکزی و تیراهی وآفریدن را بسوی خود خواند. برخلاف تسلط غاصبانه مغولان اعلان جهاد ملی داد و به پیـروان خـود گفت که از مغولان دوری گزینند و آمیزش باآنان را منع کرد و روح مخالفت بـا آنانرا در پیکرقبائل افغانی دمید. بایزید تنها نمیخواست که کوهسار پشتو را از تسلط غاصبانه شاهان بیگانه برهاند بلکه اراده داشت که برهند نیـز دست یابد و عظمت دیرین افغان را احیاء کند براثر این فعالیتها حاکم کابل میرزا محمد حکیم برادر اکبر اورا توقیف کرد وقاضی خان داور کابل ویرا مورد بازجویی قرار داد.

در محاکمه‌پیرقاضی خان از او پرسید «شیخ مردمان میگویند که تو خود را مهدی میخوانی این سخن راست است یا دروغ» بایزید گفت «دروغ میگویند من میگویم که هادی‌ام راه رسول علیه‌السلام را می‌نمـایم وعلم‌النبی میدانم و مریدان را به طریق توحید هدایت میکنم و از ضلالت و جهل وشرك باز میگردانم و حاسدان از روی حسد بجای هادی مهدی و بجای ولی نبی میگویند» قاضی خان باز پرسید «شنیده میشود که میگویی که برمن وحی می‌آید» بایزید در پاسخ گفت «غلط میگویند من می‌فرمایم که برمن الهام میشود و نـدای غیب میشنوم» قاضی خان پرسید «در میان الهام و وسوسه و میان ندای رحمانـی و شیطانی چگونه فرق و تمیز می‌نمایی» بایزید درجواب گفت «تمیز میان الهام و وسوسه و میان ندای رحمانی و شیطانی از دلیل آیت و حدیث و اقوال مشایخ میکنم هرندا و الهام که موافق آیت و اقوال مشایخ باشد آنرا ندای رحمـانی و الهام میشناسم و آنکه موافق آیت و حدیث نبوی‌نبود آنرا وسوسه و ندای شیطانی میدانم با عوذبالله من‌الشیطان الرجیم رد میکنم» قاضی خان بازپرسید «مردمان میگویند که میفرمایی که برمن از روی وحی کتاب نازل شده وآن چهل سیپاره است» بایزید جواب گفت «آنچه مدعیان میگویند خلاف است. زیرا که من گفتم حق‌تعالی از روی الهام بردل من کتاب نزول فـرموده است نـام آن خیرالبیان است. چهل بیان در آن مذکور است. چنانچه غوثیه برغوث اعظم از روی الهام نزول شده، اما عوام‌الناس فرق میان وحی والهام نمیتوانند کـرد. لاجرم نام وحی میگیرند و حاسدان از روی حسد سخن بازمیگردانند، بجـای الهام وحی میگویند» و با این تدبیر ازمهلکه‌ای هول رهایی یافت و به‌کمك یکی از داعیان خویش دعوت خود را در قبیله مهمندزی از سرگرفت و بیاری‌افراد این عشیره بود که‌کارش گردان شد و مبلغان خویش به‌اطراف فرستاد حتی

مبلغی نزد اکبر شاه روانه ساخت و دیگری نزد میرزا سلیمان بدخشانی روانه کرد وبه‌خدمت سید علی ترمذی مرشد آخوند در دیزه (حریف تندتازدی) نیز مبلغی گسیل داشت و پس از این‌به‌جنگ وستیز مبادرت جست و علت این تلاشهای بی‌امان او در کتاب حالنامه آمده است.

بایزید سرانجام درجنگ با محسن‌خان غازی در تور راغه شکست سختی خورد و برهنه پا به‌کوهستان فرار کرد. گویند در کالاپایی ازشدت خستگی و تشنگی جهانرا بدرود گفت و اورا در هشت‌نگر دفن کردند. معروف است چون برخی از گوجرها به مزارش بی‌حرمتی میکردند پسر و خلیفه او شیخ عمر جنازه پدر را ازگور در آورد و همیشه برابر خویش داشت تا اینکه دراثناء جنگی جنازه برود سند افتاد. آنرا از آب رود برگرفتند و در بهت‌پور دفن کردند. این ناحیه باکانی‌گرم سه روز مسافت دارد. مرگش را در ۹۸۸ تخمین زده‌اند جمعی هم گور اورا در اشنفر دانسته و سال مرگش را ۹۹۱ ضبط کرده‌اند.

فرزندان وی را شیخ‌عمر انورالدین ـ خیرالدین ـ کمال‌الدین ـ جلال‌الدین و کمال خاتون نوشته‌اند.

بعداز او جلال‌الدین در چهارده سالگی برمسند ریـــاست نشست و او معاصر با اکبر است خانواده بایزید مدت یك قرن در صفحات پشتو ونخواه و هند مصدر کارهای مهمی بودند وتا حوالی ۱۰۶۰ هم شهرت بسیار داشتند.

آثار بایزیدروشان

۱ـ خیرالبیان از این اثر که به‌چهار زبان عربی ـ فارسی ـ هندی وپشتو نکاشته آمده است مجلداتی در دست است. بایزید آنرا خطابی ازحق تعـالی بخود میداند و صحیفه الهی‌اش میخواند. در این کتاب پیرروشان آیات قرآنی را ذکر میکند و احادیث مربوط بدان را جای‌بجای می‌آورد و در نشان دادن صحت وسقم احادیث اقوال محدثان معتبر را محترم میشمرد. احادیثی که پیردر این اثر وضع کرده احادیث قدسی خوانده شده است و مدعی است که جملهٔ آن بدو الهام شده است آخوند دردیزه نثرعربی این‌کتاب را آشفته و ضعیف میداند و مدعی است که با قواعد صرف ونحو عربی منطبق نیست. معروفست که بایزید این رساله را نزد مریدان و اعضای خانواده خویش میخوانـــده و شرح میکرده است.

خیرالبیان چهل باب است و پیر همیشه میگفت که این اربعین بدو الهام شده است آخوند دردیزه در تذکره مینویسد: قسمتی از این کتاب بدست ملا ارزانی خویشگی قصوری نوشته شده و ویرا یکی از خلیفه‌های پیر میداند. بایزید بهنگام مرگ بمریدان خویش گفت که «آنچه بمن الهام شده بی‌کم و کاست دراین‌کتاب آمده و درآن خواهید یافت» و در مطاوی آن کوشیده است فلسفه وحدت وجود را اثبات کند. متاسفانه از این اثر نسخهٔ صحیحی موجود

نیست مگر نسخه‌ای که در ۱۰۶۱ استنساخ شده واینك بهمت دانشکدهٔ ادبیات کابل بزیور طبع آراسته گردیده است. به‌نقل از مولف تذکرةالابرار ص۲۹۳ـ بایزید میگوید که خیرالبیان بروفق مدعای من از جانب الله تعالی نزول یافته و مؤلف دبستان مذاهب هم در این باره مینویسد «خیرالبیان خطابی است از حق تعالی برحضرت بایزید و آنرا صحیفه الهی دانند.» ودر حالنامه آمده است «چون دردسر بر پیر دستگیر غالب شد ووقت وصال رسید یاران پرسیدندش که وقت نازك رسیده است پیر دستگیر چیزی بفرماید ـ آخر پیر دستگیر قدس سره فرمود که آنچه حق تعالی بردل من الهام کرده است من در خیرالبیان نوشتم و درآن‌هیچ بخل نکردم برنبی و وارث نبی امر است بلغ ما انزل‌الیك.» ونیز در آغاز خیرالبیان آمده است که یا بایزید نوشتن حروفها برتست و نمودن وآزمودن نامهای حروف برمن است بنویس بفرمان من به‌مانند حروفهای قرآن و بنه‌بر بعضی حروفها نقطه یا جزم یا دیگرنشان برای آنکه حروفها بشناسند آدمیان ـ بعض حروفها چهار چهار بنویس. بایزید ـ تویی دانا من نمیدانم به جز حروفهای قرآن یا سبحان.

ـ یا بایزید بنویس برآغاز کتاب به‌بزرگی و به‌درستی حروفها بسم‌الله تمام من گم نمیکنم مزد آن کسان‌که می‌نویسند باز خراب میکنند یك حرف یا نقطه ـ باز مینویسند برای درست شدن‌بیان خیرالبیان تدوین و حواشی حافظ محمدعبدالقدوس قاسمی ناشر مولاناعبدالقادر.

برخی از دانشمندان خیرالبیان را سخنی منظوم در بحر رمل مسدس مقصور دانسته‌اند ولی پذیرش این نکته کمی مشکل بنظر میرسد. آنچه مسلم است نثر این نوشته یکدست نیست جای بجای به‌اسجاع و سخن مصنوع برمیخوریم‌که درآن سجع متوازی بیش از سایر انواع سجع (مطرف، متوازن) آمده است و این بیشتر از آن‌جهت است که میخواسته کلامش نفوذ بیشتری یابد ازاینروی این روش را در نگاشتن پذیرفته است و یا خواسته در کلام خدا که دارای فواصل است تبعیت کند.

۲ـ مقصود المؤمنین ـ این کتاب به عربی است وفقط دو نسخه از آن موجود است بایزید در آن عقاید فوقه روشانیه را شرح داده است. نسخه‌اول که بین السطورین ترجمه فارسی دارد در ۱۲۲٤ هجری استنساخ شده است و نسخه دیگر در آصفیه است که دو سال بعداز این تاریخ یعنی ۱۲۲٦ استنساخ شده. بایزید این کتاب را بنابخواهش فرزندش عمر تحریر کرده است و همه جا از وی به «پسر عزیز من» خطاب رفته است. این کتاب ۲۱ باب دارد. سیزده باب اول آن که بیش از نصف کتاب را در برگرفته است در بـاب وعظ ـ نصیحت ـ عقل ـ ایمان ـ خوف‌ـ رجاء ـ نفس ـ شیطان ـ قلب ـ روح ـ دنیا ـ عقبی آخرت ـ توکل به‌خدا ـ توبه وقناعت بحث شده است و هشت باب دیگر راجع بمراحل از شریعت تا سکون است.

۳ـ صراط‌التوحید (عربی و فارسی) قسمتی از این کتاب در شرح حال اوست و در باب مراحلی است که پیر در سفر روحانی خویش پیموده است تا رساله‌ای که برای شاهان نوشته شده و اندرزی درآن مسطور است که برای شاهزادگان است. بایزید در صراط‌التوحید مراحل مختلف ریاضت را که برای صعود روح آدمی ضرور است شریعت ـ طریقت ـ حقیقت ـ معرفت ـ قربت ـ وصلت ـ وحدت و سکونت میداند.

او معتقد است برای این صعود روحانی متابعت پیرکامل ضرور است و اصرار میورزد که سالك باید بدست پیرکامل توبه کند و استعداد و اخلاص را لازمهٔ صعود روحانی میداند. بایزید نسخه‌ای از این کتاب را برای اکبرشاه فرستاد تاریخ تدوین آنرا ۹۷۸ هجری دانسته‌اند.

٤ـ فخرالطالبین رساله‌ایست که بایزید آنرا برای میرزا سلیمان بدخشان فرستاده است. از این کتاب نسخه صحیحی موجود نیست گویا بایزید این اثر را خطاب به پادشاهان معاصر خویش نوشته و برای تبلیغ مرام خود برای هریك از ایشان نسخه‌ای از آنرا فرستاده است.

۵ـ مکتوبات و رسم‌الخط پشتو و واجیداشلوك (که اشعاریست به عروض هندی سروده شده است).

٦ـ حالنامه ـ این آثر فارسی است ومتضمن شرح زندگانی اوست. این کتاب بوسیله علی محمد مخلص پسر ابابکر قندهاری که از خلفای بایزید بود تصحیح و شرح شده است. یك نسخه از این کتاب در علیگر در کتاب‌خانه سبحان‌اله موجود است و دانشگاه پنجاب هم از این نسخه برای خود نسخه‌ای استنساخ کرده است. برطبق روایت حالنامه بایزید نخستین شاعری بود که در زبان پشتو قصیده و غزل و رباعی و مقطعات و مثنوی ساخت. اگرچه پیش از وی شاعران افغانی بدین زبان دراکثر قالبهای شعری مقاصد خویش را بیان داشته بودند ولی فضل تقدم از لحاظ ارزش ادبی خاص بایزید است و اوراه را بدیگران نمود و شاعران دیگر که پس ازوی آمدند طریقه اورا استقبال‌کردند. او برای خط پشتو نیز رسم‌الخطی وضع کرد. بایزید در اصلاح موسیقی‌افغان نیز سهمی دارد. زیرا براهنمائی او موسیقی‌دانان سر درسلوك را ساخته و هم این آهنگ درهردو چهار برده و بنج‌برده تدوین شد و باشارات او آهنگهای نظامی برای میدان نبرد و نیز مقام شهادت ساختند. پس از بایزید اولاد و احفاد وی تا ۱۰٦۰ درخطه افغانستان وهند سالاری وکیایی داشتند و به شیوه نیای خویش باحکام مغول در جنگ وستیز بودند. و نام ایشان را محمد بایزید درویشی داد، مودود، دولت، یوسف ، ارزانی نوشته‌اند . هنوز هم در میان قبائل بنگش و در تیراه کومات پیروان این پیر روشن‌دل رزمنده کم وبیش دیده میشوند.

در خاتمه جهت مزید فایده دودمان بایزید روشان و شجره نسب ویرا در اینجا می‌آوریم.

این شجره از دبستان مذاهب ، وتذکرةالابرار و دیوان تلمی دولت شاعر پستو ، و منتخب التواریخ و مخزن درویزه ، و مآثرالامراء منتخب اللباب وبادشاهنامه و تزک جهانگیر وعمل صالح و اقبالنامـــــــــــه تکمیل شده است .

مآخذ این مقالـه

۱ـ مآثرالامرا.
۲ـ حالنامه به‌تصحیح علی محمد مخلص قندهاری.
۳ـ صراط‌التوحید تصحیح عبدالشکور ـ پیشاور ۱۹۵۲.
٤ـ تذکرةالابرار و الاشرار فهرست ربو.
٥ـ خیرالبیان ترتیب و تدوین و حواشی حافظ محمد عبدالقدوس قاسمی ناشر مولانا عبدالقادر
٦ـ دبستان مذاهب (تعلیم نهم).
۷ـ خیرالبیان بایزیدروشان ناشر دانشکدهٔ ادبیات وعلوم‌انسانی‌کابل۱۳۵۳.
۸ـ دائرةالمعارف اسلامی مقاله بایزید انصاری.
۹ـ مجله پشتو ج‌اول شماره ۱ و ۳ و ج۲ شماره ۲۰ مقاله محمدعبدالقدوس.
۱۰ـ تاریخ افغانستان در عصر گورکانی هند تالیف عبدالحی حبیبی از نشریات انجمن تاریخ.
۱۱ـ شعر بایزید نوشته پوهاند عبدالشکور رشاد.
۱۲ـ بایزید روشان نوشته‌ی قیام‌الدین خادم.
۱۳ـ دیوان دولت خلیفه بایزید به تصحیح عبدالشکور رشاد .
۱٤ـ نهضت ملی روشان تالیف اسلانوف ترجمه محمد اکبر معتمد.

دکتر تقی تفضلی
دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی

ابن‌العربی

ابن‌العربی‌محی‌الدین (۱) ابوعبدالله محمدعلی بن محمدبن العربی الحاتمی الطائی که بنام شیخ الاکبر معروف است در سال ٥٦٠ هجری متولد شده و در سال ٦٣٨ هجری وفات یافته است (سال ۱۲٤۰ و ۱۱٦٥ میلادی).

او یکی از بزرگترین متصرفهٔ اسلامی است. معمولا برای اینکه نام او بـا «ابن‌العربی ابوبکر» اشتباه نشود بعضی به‌غلط او را «ابن‌عربی» (۲) بدون حرف تعریف‌خوانده‌اند و درترکیه اغلب اورا «محی‌الدین عربی» می‌خوانند بعضی‌ازمنابع (از جمله الکتبی ـ فوات الوفیات ـ قاهره چاپ ۱۹٥۱ جلد دوم صفحه ٤۸۷) به ابن العربی کنیه ابوبکر نسبت داده‌اند در صورتی که ابن‌العربی در یادداشتهایی که خودش نوشته و به‌خط او باقی مانده است خود را فقط ابوعبدالله نامیده است.

۱ـ شرح حال ابن‌العربی (این مقاله) از دائرةالمعارف اسلام جلدسوم چاپ جدید ۱۹۷۱ پاریس (صفحات ۷۲۹ ـ ۷۳۰ ـ ۷۳۱ ـ ۷۳۲ ـ ۷۳۳) ترجمه شده است.

Encyclopédie de L'Islam (Nouvelle édition 1971)
Tome III Paris Maisonneu ve.

۲ـ کسانی که محی‌الدین را ابن‌عربی بدون حرف تعریف خوانده‌اند باین دلیل است که باحتمال قوی اسم پدر یا یکی از اجداد محی‌الدین عربی بوده‌است مثل ابن‌مکی بدون الف و لام و ابن‌عربیه. کتاب الاعلام زرکلی نیز چنین می‌نویسد ابن‌العربی القاضی محمدبن عبدالله وفات ٥٤۳ و ابن‌عربی محی‌الدین وفات ٦٣٨.

ابن‌العربی در ۲۷ رمضان ۵٦۰ هجری (هفتم اوت ۱۱٦۵ میلادی) در شهر مورسیه (اسپانی) بدنیا آمد (رجوع شود به یادداشتهای صدرالدین قرنیوی که A. Ates T.V. ((n.SI (16) 1955 PL25 انتشاریافته‌است. خانواده ابن‌العربی‌خود را از اعقاب حاتم‌الطائی می‌دانستند بین اقوام نزدیك ابن‌العربی صوفیان متعدد وجود داشتند وقتی او بسن هشت سالگی رسید پدرش در شهر سویل (اسپانی) مستقر گردید در آن‌شهر ابن‌العربی تحصیلات واقعی خودرا آغاز کرد. ظاهرا از همان اوان جوانی و بلوغ ابن‌العربی در دستگاه امراء و حکام مختلف به‌عنوان «کاتب» به‌خدمت مشغول گردید (المقری (۱)ـ نفح‌الطیب‌جلد اول صفحه ۵٦۸) کمی بعد در همان عنفوان جوانی درجریان یك بیماری در عالم خواب و رویا به‌او الهاماتی شد (فتوحات جلد چهارم ۵۵۲) و در نتیجه آن الهام ابن‌العربی زندگی خود را عوض کرد و تغییر داد سالهای گذشته عمرش در نظرش چون دوران «جاهلیت» جلوه کرد (فتوحات جلد اول صفحه ۲۰۷) این تغییر فکر و تغییر زندگی بقدری صادقانه بود که ابن‌الرشد فیلسوف معروف را کـــه از دوستان پدرش بود و درآن ایام قاضی شهر سویل بود (فتوحات جلد اول صفحه ۱۷۰) سخت تحت‌تاثیر قرار داد.

اگرچه ابن‌العربی مدعی است که دریافت «معرفت» بدون واسطه به او الهام شده است معهذا در آثارش از مشایخ متعدد که مشتاق مصاحبت آنها بوده و خدمت آنان را به‌عهده داشته است نام می‌برد بخصوص به ابوجعفر العریانی اظهار اشتیاق بیشتر می‌کند (روح‌القدس ـ کتاب شماره هشت زیر ورق ٤۱ و فتوحات جلد سوم صفحه ۵۸۹ و ۵۹٦ و کتب دیگر) مشایخ دیگری که ابن‌العربی در آثارش از آنها یاد می‌کند عبارتنداز ابویعقوب القیسی شاگرد ابومیدان (روح‌ـ القدس ورق ٤۳) و صالح‌العدوی استاد متبحر در پیش‌بینی آینده و ابوالحجاج یوسف و دیگر مشایخ (روح‌القدس ورق ٤٦ و ۷۳) و دوزن به‌نام فاطمه بنت‌ـ المثنی و شمس ام‌الفقراء.

اگرچه ابن‌العربی ابومیدان (متوفی ۵۸۸ هجری ۱۱۹۳ میلادی) را شیخ خود می‌خواند ولی هرگز شخصا با او تماس مستقیم نداشته است (روح‌القدس ورق ٦٦).

ابن‌العربی ده سالی را در شهرهای مختلف اسپانی و آفریقای شمالی با این مشایخ و استادان بسربرد ولی تاسال ۵۹۰ هجری ۱۱۹٤ میلادی ارتـــباط و وابستگی او با سویل ادامه داشت در جریان این سال که ابن‌العربی سی‌ساله بود برای ملاقات شخصی به‌نام «عبدالعزیز المهدوی» سفری به تونس رفت

۱ـ منظورالشیخ احمدبن محمدالمقری التلمسانی‌المالکی الاشعری متولـــد ۹۸٦ هجری است (بروکلمن ۲ ص ۳۸۱) (م).

(روح‌القدس ورق ۳۳) و سال بعد به‌فاس (آفریقای شمالی) مسافرت کرد و در آنجا درسال ۵۹٤ هجری ۱۱۹۸ میلادی کتاب‌الاسراء (کتاب شماره ۳ زیر را نوشت در سال ۵۹۵ هجری ۱۱۹۹ میلادی ابن‌العربی در قرطبه (اسپانی) بود و در مراسم تشییع جنازه و بخاك سپردن ابن‌الرشد شرکت کرد سپس به شهر آلمریا (بندری درآندالوزی جنوب اسپانی) رفت و در آنجا کتاب مواقع النجوم (کتاب شماره ۷ زیر) را نوشت (نفح‌الطیب جلداول صفحه ۵۷٦).

در سال ۵۹۸ هجری ۱۲۰۲ میلادی به تونس برگشت سپس از راه قاهره و اورشلیم به‌مکه رفت و مراسم حج را بجا آورد و کعبه را زیارت کرد (روح‌القدس ورق ٦۳) زیارت کعبه او را سخت متاثر ساخت. دیوار کعبه برای او نقطه ربط و واسطه بین‌دنیای نامرئی (غیب) و دنیای مرئی (شهود) گردید. مدت دو سال در مکه مجاور شد. در این ایام اغلب‌اوقات کعبه را طواف می‌کرد. کتاب می‌خواند و به‌تفکر می‌پرداخت و درعالم‌خواب و رویا بدریافت الهامات عرفانی نایل می‌گردید و در همانجا بود که کتاب تاج‌الرسائل (کتاب شماره ٦ زیر) و روح‌القدس (کتاب شماره ۸ زیر) را برشته تحریر درآورد و در همانجا در سال ۵۹۸ هجری ۱۲۰۲ میلادی کتاب عظیم فتوحات مکیه (کتاب شماره ۱ زیر) خود را آغاز کرد و باز در همانجا بودکه‌اشعار خود را که در دیوانی به‌نام ترجمان الاشواق (کتاب شماره ۱۳) جمع‌آوری کرده بود به عین‌الشمس نظام دختر مردی اصفهانی که او نیز مجاور مکه‌بود نثار کرد در سال ٦۰۰ هجری ۱۲۰٤ میلادی ابن‌العربی در مکه به‌تعدادی از زائرین ترکیه که از شهرهای قونیه و مالاطیا آمده بودند و مجیدالدین اسحق پدر صدرالدین قونیوی که در آن ایام در سوریه زندگی می‌کرد و راهنمای آنان بود برخورد ـ وقتی این قافله زائرین مکه را ترك می‌کردند و عازم مراجعت شدند ابن‌العربی با آنان همراه شد این قافله از راه بغداد و موصل که چند ماهی درآنجاماند قبل از ذوالقعده ٦۰۱ هجری (ژوئن و ژوئیه ۱۲۰۵ میلادی) به مالاطیا رسید. سلطان قونیه کیکاووس اول که تازه به تخت سلطنت جلوس کرده و استقرار یافته بود مجیدالدین را بخانه خود دعوت کرد (ابن بی‌بی Fasc 91 (S9: tra. Duda 41sq مجیدالدین ابن‌العربی‌را همراه‌خود به خانه سلطان برد سلطان هردو را بنواخت و به‌آنان محبت‌ها کرد و هدایای عالی و بیشمار به‌ایشان داد (نفح الطیب جلد اول صفحه ۵٦۹ و فتوحات جلد سوم صفحات ۱۲٦ و ۲۵۵).

در سالهای بعد ابن‌العربی باز به اورشلیم و قاهره و مکه سفر کرد ولی در سال ٦۰٦ هجری ۱۲۰۹ و ۱۲۱۰ میلادی او را دوباره در قونیه می‌یابیم و در همین سال ابن‌العربی کتاب رسائل‌الانوار را نوشت و در سال ٦۰۸ هجری ۱۲ـ ۱۲۱۱ میلادی به بغداد رفت و احتمال دارد که با مجیدالدین که برای اعلام به تخت نشستن کیکاووس اول به دربار خلیفه فرستاده شده‌بود همراه شده‌باشد بهرحال ابن‌العربی به کیکاووس اول این سلطان جدید نامه نوشت و درباره

مسائل مذهبی او را نصیحت و راهنمایی کرد (متن این نصایح و راهنماییها در فتوحات جلد چهارم صفحه ٦٠٤ آمده است.)

در طول سالهای بعد ابن‌العربی به‌حلب رفت و در آنجا کتاب شرح ترجمان الاشواق خود را (کتاب شماره ١٤ زیر) آغاز کرد و آنرا در آق‌سرای در سال ٦١٢ هجری ١٢١٥ میلادی به‌پایان رسانید و در همان سال در شهر سیواس (در ترکیه نزدیك قزل‌ایرماق) در خواب تصرف مجدد آنتالایا (بندری در ترکیه در کنار مدیترانه) بدست کیکاووس اول باو الهام شد و آن‌را پیش‌بینی کرد.

ابن‌العربی از سال ٦١٢ هجری ١٢١٦ میلادی بیشتر درمالاطیا زندگی کرد ودرآنجابودکه پسرش سعدالدین‌محمد درسال ٦١٨ هجری ١٢٢٢ میلادی‌بدنیاآمد. اینکه بعضی می‌گویند ابن‌العربی زن بیوه دوست قدیمش مجیدالدین را به‌عقد ازدواج خود درآورده است مشکوك به‌نظر می‌رسد زیرا صدرالدین (متولد ٦٠٦ هجری ١٠ـ١٢٠٩ میلادی) فرزند مجیدالدین و ابن‌العربی هرگز از یکدیگر به صورتی که از چنین رابطهٔ خویشاوندی حکایت کند یاد نمی‌کنند.

کسی درست نمی‌داند که ابن‌العربی درچه زمان و بچه علت بطور قطع و ریشه‌کن ترکیه را بقصد دمشق ترك کرده است فقط حضور او را برای اولین‌بار در دمشق در سال ٦٢٧ هجری ١٢٣٠ میلادی ذکر کرده‌اند. محتملا ابن‌العربی در دمشق در معرض انتقادات مسیحیون متعصب قرار گرفته و ازاین رهگذر برای او تاحدی گرفتاری و ناراحتی فراهم شده‌است ولی او درمیان قضات خانواده بنوزکی (ابن‌کثیر ـ البدایه و النهایة چاپ قاهره قسمت ١٣ صفحه ١٥٦) و در میان ایوبیان حامیانی پیدا کرده است‌که اورا ازگزند حوادث مصون داشته‌اند.

ابن‌العربی ازین پس زندگانی آرامی را ادامه داد و به‌مطالعه و تعلیم می‌ـ

١ـ ظاهرا مراد ابومحمد عبدالله‌بن اسعدبن علی‌بن السلیم الیافعی الشافعی الیمنی ثم عفیف‌الدین صاحب کتاب مرآت‌الجنان و عبرةالیقظان فی معرفه حوادث‌الزمان و... (٦٩٨ـ٧٦٨) می‌باشد (نقل از معجم‌المطبوعات صفحه ١٩٥٢ جلد دوم) (م).

٢ـ ظاهرا اسم تپه‌ای که محی‌الدین در آنجا بخاك سپرده شده است قاسیون می‌باشد و آن محل صالحیه نام دارد معجم‌المطبوعات العربیه تالیف یوسف‌الیان سرکیس در ص ١٧٦ می‌نویسد «کانت وفاتة بدمشق حمل‌الی قاسیون و بنی السلطان سلیم مدرسة عظیمة بجوار ضریحة فی‌صالحیه دمشق (م).

مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر در کتاب شرح احوال مولانا ص ٤٦ مرقوم داشته‌اند «محی‌الدین را در صالحیه دمشق دفن کرده‌اند و هم‌اکنون مزاراو معروف است و ظاهرا مراد مولانا ازکان گوهر دراین بیت: اندر جبل‌صالح کانی است زگوهر ـ زان گوهر ما غرّقه دریای دمشقم ـ مدفن محی‌الدین است و صالح با صالحه تحریفی از صالحیه باشد.

پرداخت پیری خوابی که در سال ٦٢٧ هجری (٣٠-١٢٢٩ میلادی) دید کتاب معروف فصوص الحکم (کتاب شماره ٢ زیر) را بەرشته تحریر درآورد کەبیشتر از سایرآثارش اهمیت پیدا کرد و تاثیر گذاشت. از سال ٦٣٠ هجری ١٢٣٢ میلادی به تجدیدنظر و کامل کردن کتاب فتوحاتش پرداخت.

آنچه درافواەشایع‌است (نفح‌الطیب جلداول صفحه ٥٨١ ازقول الیافعی (١)) که ابن‌العربی در اواخر عمر قرائت و مطالعه آثارش را قدغن کرده است قابل قبول نیست بدلیل اینکه ابن‌العربی درست بیست روز قبل‌از مرگش دستور داده است‌که متن کتاب‌الاسفارش (شمار ١٠ زیر) را براو قرائت کنند و آنراتصحیح و صحه گذاشته است. Ates dous Bell KVI. 61 (1952-87) و همچنین شاگردش صدرالدین که در آخرین روزهای ابن‌العربی در حضورش بوده است تمام عمرش را در تدریس و تفسیر آثار استادش صرف کرده است.

ابن‌العربی در ٢٨ ربیع‌الثانی ٦٣٨ شانزدهم نوامبر ١٢٤٠ در منزل قاضی محی‌الدین ابن‌الزکی وفات یافت و در مقبره خانوادگی این خانواده برروی تپه‌های کوه قاسیون (٢) بەخاك سپرده شد.

ابن‌العربی مکرر ازدواج کرده و محتملا فرزندان متعدد داشته است ولی از میان آنها بجز دوتن شناخته نشده‌اند یکی سعدالدین محمد (متولد در ٦١٨ هجری ١٢٢١ میلادی در مالاطیا متوفی در ٦٥٦ هجری ١٢٥٨ میلادی در دمشق) که شاعر بوده است (الکتبی ـ فوات جلد دوم صفحه ٣٢٥ سال وفات او را ٦٨٦ تعیین کرده است). (نفح‌الطیب جلد اول صفحه ٥٧٢ ـ بروکلمن جلد اول صفحه ٥٨٣) و پسر دیگرش عمادالدین ابوعبدالله که در سال ٦٦٧ هجری ١٢٦٩ میلادی در دمشق وفات کرده است (نفح الطیب).

سلطان عثمانی سلیمان اول که پس از لشکرکشی و جنگ مصر (ربیع‌الاول ٩٢٣ هجری اوت ١٥١٧ میلادی) در دمشق بسر می‌برد دستور داده مقبره «تربت» ابن‌العربی را تعمیر و تجدید بنا کنند و درجوارش مسجد و تکیه‌ای بسازند.

H. Laoust- les gouverneurs de Damas 1952. 148. 50.

وفریدون ـ منشآت جلد اول صفحات ٤٠٤-٤٤١-٤٤٤ و سعدالدین (١) جلد دوم صفحه ٣٧٩) و بهمین مناسبت یك «فتوی» در مدح و ستایش ابن‌العربی

١ـ ظاهرا مراد سعدبن عبدالله الفرغانی (ابوعثمان سعدالدین) صوفی صاحب منهاج العبادالی المعاد و منتهی المدارك (متوفی ٦٩٩ هـ ١٢٩٩ میلادی می‌باشد) نقل از معجم‌المومنین جلد ٤ ص ٢١٢) (م).

از طرف کمال‌پاشازاده (۲) صادر شد (متن فتوی در شذرات (۳) جلد پنجم صفحه ۱۹۵ مندرج است.)

آثار ابن‌العربی

ابن‌العربی محققا و بدون تردید ازتمام بزرگان و مؤلفین متصوفه بیشتر چیز نوشته است اگرچه پروکلمن (جلد اول صفحات ۵۷۱ تا ۵۸۲ و ۷۹۱ تا ۸۰۲) آثار ابن‌العربی را با تذکر به‌اینکه چند کتاب اورا با عناوین مختلف نکرار کرده است کمتر از ۲۳۹ جلد ذکر نمی‌کندولی باید توجه داشت که بروکلمن ازمنابع غنی کتابخانه‌های استانبول و آناطولی که در آن ایام هنوز کاملا مورد بررسی قرار نگرفته بود آنطور که باید استفاده نکرده است. نکته جالب توجه آنکه خود ابن‌العربی نیز درست نمی‌دانسته است چند کتاب نوشته است ابن‌العربی بنابه تقاضای دوستانش سعی کرد برای آثارش شخصا فهرستی ترتیب دهد ازاین فهرست سه نمونه بی‌ترتیب که باهم مطابقت ندارد باقیمانده است.

۱ــ فهرست (قونیه نسخه یوسف‌آغا ۴۹۸۹ صفحات ۸۹ــ۳۷۸ برای اطلاع مراجعه شود به (A. Ates dous T.V. n. SI/1 (16) 1955, 155, 6) که آنرا صدرالدین قبل از ٦۲۷ هجری ۱۲۳۰ میلادی کتابت‌کرده وناقص است.

۲ــ نسخه خطی 1337, 1918-9 (که از روی نسخه 630, 1241-2 کتابت شده) و ماخذ کتاب‌فهرست مولفات محی‌الدین العربی گرگیس عواد (۱) می‌باشد. این نسخه ۲٤۸ کتاب از آثار ابن‌العربی را می‌شمارد که بعضی از آنها ناقص و ناتمام معرفی شده است.

۳ــ اجازه ــ که ابن‌العربی به ایوبی غازی‌بن‌الملك العادل در سال ٦۲۲ هجری ۱۲۳٤ میلادی داده است (مراجعه شود به: Ahlwardt, verzeichniss, IV, 77 no 2992, 4) این نسخه ۲۸۹ کتاب نقل می‌کند (صورت‌از آثار ابن‌العربی را کتب عثمان یحیی ۸٤٦ نمره اختصاصی به‌آثار ابن‌العربی داده است).

بطور قطع تقریبا محقق است که ابن‌العربی در حدود ٤۰۰ جلد کتاب نوشته است که بعضی از این آثار بطوری که خود ابن‌العربی اظهار می‌کند (گرگیس‌عواد

۲ــ کمال پاشازاده از علمای معروف است ظاهرا یکی از اجدادش وزیر بوده است نامش شمس‌الدین احمدبن سعیدبن کمال پاشا است صاحب کتب متعدد ازجمله رساله در خلق قرآن ــ جواز لاستیجار رساله تعریفات (رجوع شود به بروکلمن جلد ۲ ذیل ص ۳٦۸) م.

۳ــ منظور کتاب شذرات الذهب فی‌اخبار من ذهب می‌باشد از عبدالحی‌بن العماد الحنبلی که در قاهره چاپ شده است. (م)

۱ــ گرگیس عواد از بزرگترین کتاب شناسان و علمای عراق عرب که درقید حیات است (م).

(O.P. cit XXIX. 355, 227.534) بدیگران بخشیده و واگذار شده است و بعضی از آنها پخش و منتشر گشته‌است و عده‌ای دیگر از آنها نزد خود ابن‌العربی نگهداشته شده و باقیمانده است تا برای‌نشر و انتشار آنها از طرف خداوند دستوری برسد.

بسیاری از کتب ابن‌العربی که به‌خط خود او نوشته شـــده و قسمتی از کتابخانه شخصی اورا تشکیل می‌داده است بدست صدرالدین قونیوی رسیده است و او آنها را برای کتابخانه‌ای که در قونیه تاسیس کرده وقف نموده و به آنجا منتقل کرده است باوجود سهل‌انگاریهایی که برای محافظت این کتابها کرده‌اندهنوز تعداد زیادی از آنها در کتابخانه یوسف‌آقا در قونیه و درکتابخانه‌های دیگر ترکیه وجود دارد در مقاله‌ای که ادامه می‌یابد بیشتر روی این نسخ خطی و نسخ خطی دیگری که اهمیت و امتیاز استثنایی دارد تکیه می‌شود.

باید متذکر شد که آثار ابن‌العربی تنها محدود به‌قلمرو و تصوف نیست‌ولی چنین به‌نظر می‌رسد که آثار او در موارد دیگر نگهداری نشده باقی نمانده است. در میان اینگونه آثار از خلاصه صحیح مسلم و کتاب مفتاح‌السعادة که مجموعه سنن و احادیثی است که بوسیله مسلم والبخاری جمع‌آوری شده است و کتاب (خلاصه)المحلی‌ابن‌حزم (۱) که‌ظاهرا حـــاجی خلیفه آنرا شناخته است (کشف الظنون جلد دوم صفحه ۱٦۱۷) می‌توان نام برد.

بین کتبی که ابن‌العربی‌درباره تصوف نوشته مهمترین آنها به‌قرار زیراست:

۱ــ الفتوحات المکیه فی اسرار المالکیه و الملکیه (بروکلمن ۲ نمره ۱۰) این نسخه بخط مولف است و دوبار تصحیح شده‌است و در ۳۷ جلد می‌باشد تاریخ کتابت آن ٦۳۳ تا ٦۳۷ هجری ۱۲۳۵ــ۱۲۳۹ میلادی است. و در استانبول (mss. Turk-Islam Fserleri Muzesi 1945-81) محفوظ می‌باشد و مکرر چاپ شده است (سال ۱۲٦۹ــ۱۲۹٤ــ۳۲۲۹) ابن‌العربی کتاب فتوحات را در سال ۵۹۸ هجری ۱۲۰۱ میلادی در مکه آغاز کرده و به‌قراری که شایع است درسال ٦۲۹ هجری ۱۲۳۱ میلادی آنرا به‌پایان رسانیده است.

این کتاب در شش فصل است که به ۵٦۰ باب تقسیم می‌شود و مجموع‌کتاب کلیه عقاید و نظریاتی که ابن‌العربی درباره تصوف دارد منعکس می‌سازد.

عبدالکریم‌الجینی (۱) (متوفی) ۸۳۲ هجری ۱٤۲۸ میلادی‌بروکلمن) درباره مطالب مشکل کتاب تفسیری نوشته است و خلاصه‌ای از این تفسیر به

۱ــ مراد کتاب المعلی‌فی مختصر المحلی محی‌الدین است (کشف الظنون چاپ اسلامبول ۱٦۱۷) (م).

۱ــ الجینی حتما غلط است شاید اشتباه چاپی باشد و مراد عبدالکریم‌بن ابراهیم‌بن عبدالکریم الجبلی القادری (قطب‌الدین) صوفی است که از جمله کتب مختلف شرحی بر رساله الانوار ابن‌العربی دارد (نقل از معجم‌المومنین جلد ۵ ص ۳۱۳) (م).

قلم عبدالوهاب الشعرانی (متوفی ۹۷۳ هجری ۱۵٦۳ میلادی) باقی مانده است که در کتب لواقح الانوار (قاهره ۱۳۱۱) و الکبریت الاحمر (قاهره ۱۲۷۷) و کتاب الیواقیت و الجواهر (قاهره چاپ ۱۲۷۷ و ۱۳۰۵ و ۱۳۲۱) آنرا منعکس‌میسازد.

۲ــ فصوص الحکم وخصوص‌الکم (بروکلمن ۲ نمره ۱۱) ایــن نسخه را صدرالدین در سال ٦۳۰ هجری ۳ــ۱۲۳۲ میلادی نوشته و بر مولف قرائت‌کرده و محی‌الدین آنرا تصحیح کرده است این نسخه در استانبول محفوظ است. (m.s. Turk-Islam Eserli Muzesi 1933) و خلاصه‌ای از تعلیمات و دستورات آدم تا محمد (ص) است. مطالب این کتاب را ابن‌العربی در جریان خوابی که در دمشق دیده از پیغمبر الهام گرفته‌است این کتاب مکرر چاپ شده است (ازجمله چاپ قاهره ۱۲۵۲ ــ استانبول ۱۸۹۷ ــ قاهره ۱۳۰٤ــ۱۳۰۹ــ۱۳۲۱ــ۱۳۲۹) خلاصه‌ای از این‌کتاب بوسیله صاحب خواجه‌خان به‌نام دانش پیغمبران بانگلیسی ترجمه شده و در مدرس ۱۹۲۹ چاپ شده است و قسمتی از این‌کتاب بوسیله T. Burckhardt بازبه‌نام دانش پیغمبران بفرانسه ترجمه شده و در پاریس ۱۹۵۵ چاپ شده است. نوری گنج عثمان این کتاب را در جزء کتابهای (شرق اسلام کلاسیك لری نمره ۲۷) به‌ترکی ترجمه کرده و در ۱۹۵۲ در استانبول چاپ کرده است.

بروکلمن برای این کتاب تا ۳۵ تفسیر برمی‌شمارد که مهمترین آنها به‌قرار زیر است:

۱ــ مفتاح الفصوص که خود ابن‌العربی آنرا نوشته است.

۲ــ الفلوك فی مستندات حکم الفصوص که آنرا صدرالدین نوشته است (مراجعه شود به Osman Ergın در شرقیات مجموعه سی جلد دوم ۱۹۵۷ و ۱۹۷۵).

۳ــ شرح عفیف‌الدین التلمسانی (۱) (متوفی ٦۹۰ هجری ۱۲۹۱ میلادی ــ بروکلمن جلد ۱ صفحه ۳۰۰) و شرح عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳٦ هجری ۱۳۳۵ میلادی بروکلمن S. 11, 280) و شرح مطلع خصوص الکلم از داود قیصری (متوفی ۷۵۱ هجری ۱۳۵۰ میلادی بروکلمن ۲ صفحه ۲۹۹) و شرح نقدالفصوص‌جامی و شروح دیگر...

٤ــ کتاب‌الاسرا الی مقام‌الاسرا (بروکلمن ۲ نمره ۱۵) نسخه‌خطی ولی‌الدین (استانبول کتابخانه‌عمومی‌بایزید ۱٦۲۸) این‌نسخه‌مورخ ٦۳۳ هجری ٦ــ۱۲۳۵

۱ــ ظاهرا نویسنده مقاله اشتباه کرده است زیرا عفیف‌الدین التلمسانی متوفی ٦۹۰ (جلد ۱ بروکلمن ص ۳۰۰) نامش سعیدبن علی‌القمی است کتابی در علم عروضی دارد و یك دیوان شعر منظور ظاهرا ابوالعباس احمدبن محمد المقری التلمسانی المالکی الاشعری صوفی صاحب کتاب نفح‌الطیب است که آثار ابن‌ــ العربی را شرح کرده است و متولد ۹۸٦ هجری است (مراجعه شود بروکلمن جلد ۲ ص ۲ــ۳۸۱) (م).

میلادی برمولف قرائت‌شده ودرحیدرآباد در سال ۱۳٦۷ هجری ۱۹٤۸ میلادی بطبع رسیده است.

این نسخه کتاب مختصری است به‌نثر مسجع (قافیه‌دار) که‌در شهر فاس در سال ۱۱۹۸ میلادی به‌رشته تحریر درآمده است و کیفیت معراج ابن‌العربی را از آغاز دنیای وجود «کون» تا وقوف «موقف» نزد خدا بیان و توصیف‌می‌کند.

براین کتاب شروح متعدد نوشته‌اند ازجمله شرح اسماعیل‌بن سودکین (۱) النوری (متوفی ٦٤٦ هجری ۱۲٤۸ میلادی بروکلمن جلد ۱ ص ۵۸۲) که از شاگردان و مریدان ابن‌العربی است و شرح ست‌العجم بنت‌النفیس و شرح زین‌العابدین المناوی (۲).

۵ـ محاضرة‌الابرار ومسامرة‌الاخیار (برو کلمن ۲ نمره ۱۲۸) نسخه خطی استانبول Ahmed III 2145) این نسخه در سال ۷۱۱ هجری ۱۲ـ ۱۳۱۱ میلادی کتابت شده و در قاهره در سال ۱۲۸۲ با چاپ سنگی بطبع رسیده است و همچنین در سالهای ۱۳۰۵ و ۱۳۲٤ تجدید چاپ شده و مجموعه‌ای از قصص و حکایات است در دو جلد و شامل اضلفاتی است که انتساب آن به ابن‌العربی مشکوک به‌نظر می‌رسد و بهرحال اصل کتاب بدون هیچ تردید از ابن‌العربی است.

۵ـ کلام العبادله (بروکلمن ۲ شماره ۱۲٦) این نسخه در سال ٦٤۱ هجری ٤ـ۱۲٤۳ میلادی کتابت شده است (قونیه ـ یوسف‌آقا ۲،۲ر٤۸۵۹) و نسخه‌دیگری از این کتاب با همین تاریخ کتابت در استانبول (ایاصوفیه ۱ر٤۸۱۷) وجود دارد و نسخه دیگری که از روی خط مولف کتابت شده و تاریخ کتابت آن ٦٦۳ هجری ۵ـ۱۲٦٤ میلادی‌می‌باشد دراستانبول‌محفوظ‌است (Kapsulu ۷۱۳،۳) این کتاب مجموعه‌ای از مسموعات و اظهارات شخصیت‌های فرضی است که عبدالله نامیده می‌شوند.

٦ـ تاج‌الرسائل و منهاج الرسائل (بروکلمن ۲ نمره ۵٤) این نسخه در سال ٦۱۳ هجری ۱۷ـ۱۲۱٦ میلادی کتابت شده و در سال ٦۱٦ هجری ۲۰ـ ۱۲۱۹ میلادی بر ابن‌العربی قرائت شده است (استانبول ولی‌الدین ۱ر۱۷۵۹) و نسخه دیگری از این کتاب در استانبول (ایاصوفیه ٤۸۷۵ ورق ۱۳۰ تا ۱٤٦) وجود دارد که تاریخ کتابت آن ۷٦٤ هجری ۳ـ۱۳٦۲ میلادی است. این کتاب

۱ـ ابوطاهر اسمعیل‌بن سودکین‌بن علی النوری (م).

۲ـ ظاهرا مراد زین‌العابدین‌بن عبدالرووف... المناوی القاهری الشافعی صاحب شرح تائیه‌ابن الفارض و... می‌باشد متوفی ۱۰۲۲ هـ ۱٦۱۳ میلادی (نقل از معجم‌المولفین جلد ٤ ص ۱۹٦) (م).

۱ـ ظاهرا عبدالله صحیح نیست زیرا مراد از العبادله جمع مصنوعی کلماتی یا اسامی است که باعبد شروع می‌شود مثل عبدالکریم ـ عبدالجواد ـ عبدالله و غیره.

در ۱۳۲۸ در قاهره به‌چاپ رسیده است و شامل مجموعه هشت نامه است که راز و نیازهای ابن‌العربی را باکعبه در سال ۶۰۰ هجری و ۴-۱۲۰۳ میلادی که در مکه بوده است نقل و حکایت می‌کند.

۷- مواقع النجوم و مطالع اهلة الاسرار و العلوم (بروکلمن ۲ نمره ۱۸) این نسخه در سال ۵۹۵ هجری ۱۱۹۹ میلادی در شهر آلمریا برشته تحریر درآمده و در سال ۱۳۲۵ در قاهره چاپ شده‌است.

۸- رساله روح‌القدس فی مناصحة النفس (بروکلمن ۲ نمره ۵۶) این نسخه در ربیع‌الاول ۶۰۰ هجری اواخر ۱۲۰۳ میلادی نوشته شده و در کتابخانه دانشگاه استانبول (۸۷۹) محفوظ می‌باشد و با چاپ سنگی در قاهره سال ۱۲۸۱ به‌طبع رسیده است.

و محتوی نامه‌ای است که ابن‌العربی از مکه بدوستش عبدالعزیز المهدوی تونسی نوشته است و شامل انتقاداتی دربارهٔ اشتغالات دنیوی صوفیان است و همچنین درباره مشایخ صوفیه شناخته شده در اسپانی اطلاعات فراوانی بدست می‌دهد این فصل اخیر بوسیلهٔ م. آسین پالاسیون تحقیق‌شده و به‌زبان‌اسپانیولی ترجمه شده است (۱).

۹- التنزلات الموصلیه فی اسرارالطهارة و الصلواة و الایام‌الاصلیة (بروکلمن ۲ نمره ۱۰۰) این نسخه بخط مولف است و تاریخ کتابت آن ۶۲۰ هجری ۴-۱۲۲۳ میلادی می‌باشد (سلیمانیه ۱۶۲ استانبول) نسخه دیگری از این کتاب بوسیله صدرالدین بر مولف قرائت شده است (قونیه یوسف‌آقا ۴۸۶۱) و نسخه دیگری که آن نیز بر مولف قرائت شده است (استانبول مراد ملا ۱۲۵۶) و نسخه دیگری که تاریخ کتابت آن ۶۰۲ هجری ۶-۱۲۰۵ میلادی است (قونیه - یوسف‌آقا ۴۸۶۸ ورق ۴۶). این کتاب ۵۵ فصل دارد و در الموصل برشته تحریردرآمده است و موضوع آن دربارهٔ اسرار معنوی «باطنی» عبادات می‌باشد.

۱۰- کتاب الاسفار (در بروکلمن از آن ذکری به‌میان نیامده است) این‌نسخه بر مولف قرائت شده و تاریخ کتابت آن ۶۳۸ هجری ۱۲۴۰ میلادی است. (قونیه - یوسف‌آقا ۴۸۵۹ ورق ۴ تا ۳۸) و موضوع آن درباره سه سفر است که عبارتست از سفر الی‌اله و سفر عن‌الله و سفر فی‌الله باشد (۱).

۱۱- الاسفار عن نتایج‌الاسفار (بروکلمن شماره ۱۵۲) این نسخه در سال ۱۳۶۷ هجری ۱۹۴۸ میلادی در حیدرآباد به‌چاپ‌رسیده است این نسخه شاید با

۱- در متن فرانسه مقاله اصطلاحات عربی سفرالی اللة و... نیست وعبارت فرانسه‌ای است که ترجمه آن سفر بسوی خدا و درخدا و از خدا می‌باشند، مترجم برای فرار از ترجمه‌ای که به‌عبارت نارسای فارسی تبدیل می‌شود به نقل از اصطلاحات معمولی عربی متوسل شده است.

1- M. Asin Palacios, vidas de Sautones en Andalucia, Madrid 1933.

نسخه مذکور در شماره قبل یکی باشد.

۱۲- دیوان (بروکلمن ۲ نمره ۱۳۰) این نسخه در زمان حیات مولف کتابت شده (قونیه - یوسف‌آقا ۵۵۰۲-۵۵۰۱) و در بولاق در سال ۱۲۷۱ چاپ شده و همچنین در بمبئی باچاپ سنگی بطبع رسیده است.

۱۳- ترجمان الاشواق و ۱۴ـ- تفسیر این کتاب به‌نام کشف‌الذخایر والاعلاق عن وجه ترجمان الاشواق (بروکلمن ۲ نمره ۱۲۹).

رـآـ نیکلسن متن ترجمان الاشواق و مقداری از تفسیر را به انگلیسی (۲) ترجمه کرده است. و نسخه دیگری از تفسیر در سال ۱۳۱۲ در بیروت به‌چاپ رسیده است.

متن نسخه‌ای که باقی مانده شامل ٦۱ شعر عاشقانه است که در ابتدای آن در مقدمه کاملا متناقض وجود دارد بنابر آنچه در مقدمه اول آمده قطعات شعر برای عشقی که ابن‌العربی به «نظام بنت‌مکین‌الدین میورزیده سروده شده‌است و بنابر مقدمه دوم قطعات شعر کنایات و اشاراتی را دربر دارد که باید باتوجه به‌آن معانی و اشارات تفسیر گردد و درپایان مقدمه به‌این نتیجه می‌رسد که مقدمه بمناسبت آنکه این قطعات شعر در سوریه عده‌ای را به بدگویی دربارهٔ محی‌الدین برانگیخته است نوشته شده است. حقیقت ممکن است چنین باشد که این قطعات شعر دو دسته می‌باشند تعدادی از این قطعات در سال ۵۹۸ هجری ۲ـ۱۲۰۱ میلادی برای نظام سروده شده و مقدمهٔ اول) برآن نوشته شده است وتعدادی دیگر در ایامی که ابن‌العربی در حدود پنجاه سال عمر داشته است یعنی در حدود ٦۱۰ هجری ۱۲۱۳ میلادی (شعر شماره ۳۲) سروده شده ومقدمه دوم برآن نوشته شده است و به هرحال وقتی براین قطعات شرح نوشته‌اند این دو دسته شعر مجتمع و مخلوط شده‌اند.

۱٤- شرح خلع‌النعلین (بروکلمن ۲ نمره ۱۰۳۹) این نسخه متعلق به کتابخانه صدرالدین بوده است و تاریخ کتابت آن ٦٤۰ هجری ۳-۱۲٤۲ میلادی می‌باشد.

(قونیه - یوسف‌آقا ٤۹۸۹-۱۳۸-۱۱۰) و ابن‌قاضی برآن تفسیر نوشته است.

۱۵- کتاب حلیة لاابدال «بروکلمن ۲ نمره ۲۸» تاریخ کتابت این نسخه ٦۰۲ هجری ۲-۱۲۰۵ میلادی می‌باشد (قونیه - یوسف‌آقا ٤ر٤۸٦۸) و در سال ۱۹٤۸ در حیدرآباد به‌چاپ رسیده است و انور آنرا به‌ترکی ترجمه کرده است. (استانبول ۱۳۲٦).

۱٦- کتاب تاج‌التراجم فی اشارت‌العلم ولطائف الفهم (بروکلمن ۲ نمره ٦۵) این نسخه در ٦۰۲ هجری ٦-۱۲۰۵ میلادی کتابت شده است (قونیه -

2- The Taryu nanal Ashwaq, a collection of mystical odes, Londres (or. Trous Fund m.s. XX, 1911.

یوسف‌آقا ۵ر۴۸۶۸) و نسخه دیگری از این کتاب که در تاریخ ۶۴۹ هجری ۲ـ۱۲۵۱ میلادی نوشته شده در استانبول وجود دارد (ایاصوفیه ۳ر۴۸۱۷).

۱۷ـ کتاب الشواهد بروکلمن(۲ نمره ۲۹) تاریخ کتابت این نسخه ۶۰۲ هجری ۶ـ۱۲۰۵ میلادی است (قونیه ـ یوسف‌آقا ۶ر۴۸۶۸) و نسخه دیگری از این کتاب با تاریخ‌کتابت ۶۴۹ هجری ۲ـ۱۲۵۱ میلادی دراستانبول (ایاصوفیه ۲ر۴۸۱۷) وجود دارد.

۱۸ـ کتاب اشارات القرآن فی عالم الانسان (بروکلمن ۲ نمره۴۸) این نسخه در زمان حیات مولف کتابت شده است (قونیه ـ یوسف‌آقا ۱ر۴۹۸۹) (۱).

دربین کتبی‌که به‌ابن‌العربی نسبت می‌د هند و صحت نسبت آن مشکوك بــه نظر می‌رسد ازکتب‌زیر می‌توان نام برد تفسیرالشیخ الاکبر (بروکلمن ۲ نمره ۳۰).

الشجر (۱) النعمانیه فی‌دولة العثمانیه (بروکلمن ۲نمره ۱۲۴) ویك اثــر معروف دربارهٔ تعبیر خواب به‌نام تعبیرنامه محی‌الدین (۲) و چند کتاب و نازگیها در این ایام کتاب دیگری به‌نام رویا تعبیر لری (۳) که در اسانبول ۱۹۵۵ به چاپ رسیده است.

اندیشه و طرز تفکر ابن‌العربی

بمناسبت آنکه بیشتر آثار ابن‌العربی بصورت نسخ خطی باقی مانده است اظهار نظر وافی دربارهٔ افکار و نظریات ابن‌العربی و معرفی آن بطور کامل بــه آسانی میسر نیست بنابراین خلاصه‌ای‌که در زیر به‌نظر می‌رسد متکی بر تعداد بسیار کمی از نوشته‌های ابن‌العربی است و بخصوص بیشتر از کتاب الفتوحات المکیه اقتباس شده است.

قبل از مطالعه عقاید ربانی و افکار عرفانی ابن‌العربی باید نظر او را درباره اثرات عاوم در روح بشر مورد مطالعه قرار داد.

ابن‌العربی تقریبا مثل تمام صوفیه مسلمان عقل بشری را بسیار ناقص و

۱ـ برای اطلاع بیشتر از نسخ خطی قونیه مراجعه شود به:

A- Ates-Kaya Kutuphanelerinde buluinan bazi muhim yazmalar, dans Belleten XVI, 61 (1952, 49-130; le même Anadolu Kutuphanelerindi... dans T.V. n.s. I, I (16) 1955.

۱ـ ظاهراً الشجرة النعمانیه.

۲ـ ۱۳۰۹ استانبول Aralic Terjum:esi

3- Ruya Tabirlori Istanbul.

حدود (۱) می‌داند و بخشهای دانش «علم» بشری را بسه دسته تقسیم می‌کند.
دسته اول دانشی که بوساطت و کمک منطق «عقل» بدست می‌آید.
دسته دوم دانشی که درحال مراقبت «حال» از راه درك ذوق از میان نور و نك و... دریافت می‌گردد.
دسته سوم دانش اسرار و رموزی که جان بدل می‌دمد «نفاثه» این دانش گرچه تاحدی (البته خیلی عالی‌تر و بالاتر) شبیه به دانشی است که از راه عقل . حال کسب می‌شود ولی تاحدی نیز شبیه به‌دانشی است که راه وحی بوسیله خبار واحادیث یعنی از طریق آنچه بر پیغمبران نازل می‌شود نصیب می‌گردد ین دانش فقط با عنایات‌حق یا باواسطه بوسیلهٔ یك فرشته یا بی‌واسطه مستقیما ز خداوند می‌رسد و سالك فقط از طریق ریاضت‌ها و مجاهدتهای شگرف و شوار عرفانی بدان توفیق می‌یابد و این همان «معرفت» است.
دانش واقعی همین معرفت‌ها هستند کسی که‌بآن توفیق یابد وبـــر آنها نسلط پیدا کند بهمه چیز رسیده است و همه چیز را می‌داند.
معرفت‌ها بخصوص آنچه به «راه خدا» ارتباط پیدا می‌کند از راه عقل و نیاس که آنرا موثرترین ابزار وصول به معرفت می‌دانند بدست نمی‌آید زیـــرا خداوند هر روز در کاری است» (قرآن سوره ٦۰ آیه ۲۹). (۱)
درستی یك اعتقاد بستگی به‌منبع و منشاء آن دارد پیغمبران حقایق را از راه وحی «القاء» دریافته‌اند این حقایق باید با اعتقاد و ایمان بذیرفته شوند و نباید مورد بحث و مباحثه قرار گیرند.
ابن‌العربی درباره منبع و منشاء نظریات و تعلیماتش خود را واجد چنین مقامی می‌داند بخصوص باتوجه به‌اینکه «ولی» که وارث پیغمبر است گفتارش با پیغمبر مطابق است ولی باید متذکر گردید که ابن‌العربی از ادعای داشتن موهبت پیغمبری (نبوة) بکلی بدور است و هرگز به‌خود چنین نسبتی نمی‌دهد و چنین ادعایی نمی‌کند (۲) باید دانست که معرفت‌های ابن‌العربی که خودش آنها را فقط از منبع و منشاء الهی منبعث می‌داند در حقیقت منابع دیگری دارد که

۱ـ مقدمه فتوحات جلد اول — CF. III 505, 33-99

۱ـ ظاهرا نویسنده مقاله در مورد سوره و آیه قرآن و نشانی که داده است دچار اشتباه شده است زیرا اولا سوره ٦۰ قرآن سوره الحشر است که فقط ۲٤ آیه دارد ثانیا آیه‌ای که نویسنده مقاله به‌آن نظر داشته و به فرانسه ترجمه کرده است ظاهرا آخر آیه ۲۹ سورةالرحمن است که یاله من فی‌السموات والارض کل یوم هوفی شأن که مناسبت مطلب متن مقاله نیست ظاهرا منظور نویسنده مقاله آیه ۲۹ سورةالنجم (سوره ۵۳) است که «و مالهم به‌من علم ان یتبعون الاالظن وان‌الظن لایغنی من الحق شیئا (م).

۲ـ فتوحات جلد سوم صفحه ۵۰۵.

یکی از مهمترین و اساسی‌ترین آنها قرآن‌است. ابن‌العربی خیال می‌کرد که این حق را دارد به‌عبارت دیگر خود را مجاز می‌دانست که آیا قرآن و کلمات وحروف اسرارآمیز اول سوره‌های مختلف قرآن را به‌طریقی تفسیر کند که هیچگونه ارتباطی با متن آیات نداشته باشد. همچنین ابن‌العربی آثار منصوفه دیگر از قبیل جنید و بایزید البسطامی و حلاج و القشیری را تحقیق و مطالعه کرده بود و همچنین عقاید «افلاطونی نو» اسلامی نیز در ابن‌العربی نفوذ و تاثیر داشته است (روابط ابن‌العربی را با ابن‌الرشد دربالا متذکر شدیم) ضمنا ابن‌العربی قبول دارد که در نظریات فلسفی فلاسفه‌ای امثال غزالی و السهروردی جعابهی وجود دارد.

باید اقرار کرد که فهم و درك نوشته‌های ابن‌العربی بسیار مشکل و دشوار است به‌علت اینکه ابن‌العربی در نوشته‌هایش اصطلاحات و کلمات مترادف را در موارد مختلف به‌کار می‌برد .که معانی مختلف دارند و ازمنابع مختلف تیر اقتباس شده‌اند.

ابن‌العربی معتقد است که ذات خداوند عاری از صفات است در این مورد اصطلاحاتی از قبیل «عماء مطلق» « عیب الغیب» به کار می‌برد ومفهوم ایـــن اصطلاحات تقریبا این است که خدا ناشناخته است و شناختنی نیست.

ابن‌العربی ظهور و خلق «صدور» موجودات دیگررا از خداوند به‌صورتی بسیار مشکل و پیچیده تشریح (۱) می‌کند ولی نظریاتش در اصول اولیه به نظریات افلاطونی جدید و در نتیجه با نظریات‌باطنیه مطابقت (۲) دارد. ابن‌العربی می‌گوید بشر مراحل مختلفی می‌پیماید که می‌شود آنرابه یك سلسله سفرهـــا «اسفار» تشبیه کرد. در این مراحل سه مرحله خاص وجود دارد که عبارتند از

اول سفر شروع از خدا «السفرعن‌الله» که در این سفـــر انسان پس از پیمودن دنیاهای (عوالم) مختلف در دنیای خاکی متولد می‌شود وبه این ترتیب طبعا از خدا دور می‌شود.

دوم سفر به‌سوی خداست «السفر الی‌الله» در این سفر به کمك یك راهنما سفری روحانی می‌پیماید و هدف این سفر پس از جدایی رسیدن به محل‌اتصال و تلاقی به‌کمك (مدرکه کلی) است «مقام الجمع بعد التفریق».

سوم سفر در خداست «السفر فی‌الله» سفر اول و دوم پایان و انتهایی دارد ولی سفر سوم بی انتهاست ابن‌سفر «بقاءبالله» است‌مسافری «سالکی» که‌سفر سوم را می‌پیماید دستورات و احکام شرع را .که فرض است پیروی می‌کند به

۱ــ برای نمونه مراجعه شود به شفاء السائل ابن‌خلدون که بوسیله M. Tawit al. Tandji. Ankara (Ank. Un. Il Fak. yay XXII (1957).

چاپ شده است

2- Résumé dans IA. art. Muhyi-d-in Arabi 549x-551a).

این ترتیب که ظاهرا و در خارج با همنوعانش زندگی می‌کند ولی در باطن بـا خداست و با او زندگی می‌کند نصیب‌هرکسی نیست که از سفراول قدم فراتر می‌نهد فقط آنهایی که از مواهب و عنایات خاص برخوردارند «خواص» می‌توانند به دیدار خدا نائل گردند توفیق این دسته اخیر نیز بشرایطی «شروط» بستگی دارد که بعضی از آن شرایط را خود مسافر «سالك ـ مرید» انجام می‌دهد و شرایط دیگر را شیخ فراهم می‌کند حتی پیغمبر نیز «شیخی» داشت که جبرئیل باشد. مشایخ همان وظایفی را انجام می‌دهند که پیغمبران هرزمان بدان وظایف می‌پردازند فقط مشایخ شریعت تازه‌ای بنا نمی‌نهند.

نظریه ابن‌العربی درباره «مسافر» بالاخص در کتاب تحفة السفرة الی حضرت البرره (استانبول ۱۳۰۰ ترجمه ترکی م. سلیم ۱۳۰۳) و در کتاب حلیة الابدال (ترجمه ترکی . انور ـ استانبول ۱۳۰٦) بیان شده است. بنابه نظر ابن‌العربی شرایطی که مسافر باید دارا باشد و به‌کاربرد چهار است.

اول سکوت «صمت» دوم دوری از خلق «عزلت» سوم گرسنگی «جـــوع» چهارم شب زنده‌داری و بیداری «سهر» رعایت این چهار اصل در صورتیکه با عزم صدیق و صداقت «اخلاص» همراه باشد در دل سالك شوقی «محبت» برمی‌ـ انگیزد و این شوق روبه نزاید می‌رود تا به «عشق» می‌رسد و این عشق باهوسها وخودخواهیها «شهوات» به‌کلی بیگانه است وهمین عشق بخصوص است که بشر را هدایت می‌کند و به‌سوی خدا می‌برد سالك در سفر خـــود به حالات «احوال» مختلف برمی‌خورد بعضی ازاین حالات ادامه پیدا می‌کند و تا آخر با سالك می‌ماند و به‌نام (۱) «مقام ـ منزل» نامیده می‌شود و درهریك از این مقامات و منازل سالك معرفتها می‌آموزد وقتی که دل صیقل یافت و کاملا پاك شد پرده «حجاب» از میان برمی‌خیزد و «دیگر چیزها» آنچه خداوند را مستـــور می‌دارد «ماسوی الله» کنار می‌رود وگذشته وحال وآینده وهمه چیز شناخته می‌شود. خداوند «تجلی» می‌کند و صورت‌حقیقی خود را نشان می‌دهد و بالاخره اتصال به‌حق «وصل» فرامی‌رسد و انجام می‌گیرد.

نفوذ و تاثیر ابن‌العربی:

ابن‌العربی بمناسبت حمایت دوستان و حامیان متنفذی که داشت در طول مدت عمرش فقط یکدفعه از بابت‌عقاید و نظریاتش به مخاطره افتاد (المقری ـ نفح‌الطیب جلد اول صفحه ۵۸۰) نه ابن‌العربی درزمان حیاتش ونه شاگردانش و مریدانش پس از مرگش هیچکدام «طریقت» خاص و تازه‌ای بنا ننهادند.

آنچه بیشتر از همه به انتشار آثار و تعلیمات ابن‌العربی کمك کرد وموجبات اشاعه آنرا فراهم ساخت یکی آثار شاگردش صدرالدین قونیوی بود و دیگر

۱ـ در متن مقاله در اینجا قبل از مقام و منزل عبارت "Lieux de repos" محل استراحت آمده‌است که حذف گردید (م).

مجلسی پنهانی در قونیه بود که صدرالدین در آنجا علماء و بزرگان صوفیه را که غالبا از حملهٔ مغول گریخته و به آناطولی آمده بودند گردهم جمع می‌کرد.

در میان این علماء از همه‌مهمتر عراقی شاعر معروف (متوفی ۲۸٦ هجری ۱۲۸۲ میلادی) مولف لمعات بود. این خلاصهٔ شرح فصوص به‌فارسی تعلیمات ابن‌العربی را تا مشرق‌ایران انتشار داد بطوریکه حوائج جامی در حقیقت یکنوع تقلید ازآن بشمار می‌آید.

در میان بزرگان دیگری که در آن مجلس جمع می‌شدند از المویدبن محمود الجندی (بروکلمن جلد ۱ صفحه ۵۸۸) و سعدالدین الفرغانی (۱) می‌توان نام‌برد.

تصوف ابن‌العربی در سراسر یمن و بخصوص در زبید تعلیم داده شد و خصومت جمعی را به‌شدت برانگیخت عده‌ای از فقهاء و قضاة نظیر عده‌ای از علماء ومجتهدین را خواستار شدند واستفتاء کردند علماء فتوی دادندکه‌عقاید و نظریات ابن‌العربی «بدعت» است و هر کلمه‌ای از فصوص «کفر» محض است این فتاوی منتشر گردید از جمله کسانی که در این خصوص شرکت کردند از ابن‌یتیمه نقی‌الدین سبکی (متوفی ۷٤٥ هجری ۱۳٤٤ میلادی- بـــرو کلمن ۲ ص ۱۰٦) و بدرالدین ابن‌جماعه (متوفی ۷٦۷ هجری ۱۳٦٦ میلادی بروکلمن ۲ ص ۸٦) می‌توان نام برد.

ابن‌خلدون در شفاءالرسائل به تجزیه و تحلیل افکار صوفیانه ابن‌العربی پرداخته و عقاید او را عاری ازمعنی و کفر و زندقه دانسته است. معهذا بطوریکه از کتب مشاجراتی که برشته تحریر درآمده‌است از قبیل کشف الغطاء ابن‌الاحدل (موفی ۸۵۵ هجری ۱٤٥۱ میلادی بروکلمن ۲ ص ۲۳۹) و کتاب تنبیه الغبی علی تکفیر ابن‌العربی ابراهیم البقاعی (متوفی ۸۸۵ هجری ۱٤۸۰ میلادی بروکلمن ۲ صفحه ۱۷۹) برمی‌آید ابن‌العربی مریدان و طرفداران فراوانی نیز بیدا کرده است.

سپس بعدها پس از مدت زمانی ابن‌العربی مدافعینی در کتاب تنزیة الغبی السیوطی و کتاب الرد (۱) فی منکر الشیخ الاکبر از عبدالله‌بن میمون الادریسی (متوفی ۹۱۷ هجری ۱٥۱۱ میلادی بروکلمن جلد ۲ صفحه ۱٥۲) می‌یابـــد و بخصوص در زمان سلطان سلیمان اول بادشاه عثمانی که فرمان داد تربت ابن‌- العربی را نوسازی و تعمیر کنند و فتوائی که کمال باشازاده صادر کرد بـــر طرفداران ابن‌العربی افزود.

بس از آن دوکتاب بزرگ یکی الکمال المبین فی الرد (۲) عن محی‌الدین

۱- بروکلمن صفحه ۸۱۲ و همچنین مراجعه شود به:
A. Ates, dans T.M. VII. VIII, 2 (1945) 112-Sqq.

۱- ظاهرا . علی منکر
۲- ظاهرا . فی‌الذب

الشعرانی (متوفی ۹۷۳ هجری ۱۵۶۵ میلادی بروکلمن ۲ صفحه ٤٤٢) و دیگر کتاب الرد المتین از عبدالغنی (۱) در دفاع از آراء وعقاید ابن‌العربی بـرشته تحریر درآمد.

تعلیمات ابن‌العربی در ایران و هند منتشر گردید بخصوص جامی با کتاب لوائحاش به نشر آثار ابن‌العربی کمك کرد کتاب شرح الفصوص بعربی و شرح نقش الفصوص به‌فارسی نوشته شد ولی باز آراء و عقاید ابن‌العربی مورد حمله قرار گرفت مخصوصا التفتازانی.

در کتاب الرد و التشنیع علی کتاب الفصوص به ابن‌العربی سخت حمله کرد بر اثر فعالیتهای شاگردان و مریدان صدرالدین عقاید وآراء ابن‌العربی درآناطولی نفوذ و تاثیر بسیار عمیق پیدا کرد بطوریکه آثار ابن‌العربی بصورت کتب درسی درآمد و در مدارس ترکیه تدریس می‌شد. وتفاسیر متعدد بوسیله داود القیصری (متوفی ۷۵۱ هجری ۱۳۵۰ میلادی بروکلمن ۲ ص ۲۹۹) ودیگران (۲) نوشته شد.

حتی بعد با وجود فتوای کمال پاشازاده الحلبی (متوفی استانبول ۱۵٦ هجری ۱۵٤۹ میلادی) کتابی به‌نام نعمة‌الذریعه فی نصرة الشریعه در رد بـر فصوص نوشت و کتاب دیگری مشابه‌آن از علی القاری (متوفی ۱۰۱٤ هجری ۱٦۰۵ میلادی بروکلمن ۲ ص ۵۱۹) در آراء ابن‌العربی برشته تحریر درآمد.

باوجود این دیگر علیه آثار ابن‌العربی‌کتابی نوشته نشد و نوشته‌ای‌خصمانه منتشر نگردید و ما خودرا باجریان مداوم یك سلسله تفاسیر و ترجمه آثار ابن‌العربی بخصوص فصوص مواجه می‌بینیم.

تنها جلال‌الدین رومی توانست نظیر ابن‌العربی در آناطولی نفوذ پیدا کند ولی دو تفسیر بزرگ مثنوی یکی از اسمعیل آنقروی (متوفی ۱۰٤۱ هجری ۲ـ ۱٦۳۱ میلادی)

و دیگری از ساری عبدالله (متوفی ۱۰۷۱ هجری ۱٦٦۱ میلادی) تمام کتاب مثنوی را از دیدهٔ عقاید ابن‌العربی تفسیر کرده‌اند و تعلیمات خود جلال‌الدین را در مثنوی مورد توجه قرار داده‌اند (۳).

و از آغاز قرن هشتم هجری چهاردهم میلادی نظریهٔ «وحدت وجود» باید

۱ـ کتابی به نام الرد المبین که مولف آن عبدالغنی نامی باشد پیدا نشد شاید منظور نویسنده مقاله کتاب الرد المبین عن الشیخ محی‌الدین ابراهیم المدنی باشد (رجوع شود به جلد اول بروکلمن ص ۵۸۲ (م).

۲ـ مراجعه شود به:
Kutb al din al Izniki et qazidjizade Mehmed (yazidji ozhlu).

۳ـ مراجعه شود به:
A. Ates. Mesnevi nim onsekiz beytinin manasi. dans Koppulu armaghani Istanbul 1953. 37-50.

اصلی تصوف آناطولی و فلسفه «دیوان» (۱) گردید.

ابن‌العربی همچنین دراروپای قرون وسطی نیز کم و بیش نفوذ پیدا کرد بخصوص مبلغ مذهبی کاتالان (اسپانیولی) رامون لول (۲) (۱۳۱۵ـ۱۲۳۵) تحت تاثیر آراء (۳) ابن‌العربی قرار گرفته است. همچنین گفته شده است که کتاب‌الاسرى شرح و توصیفی که در آن کتاب است بر «دانت» تاثیر گذاشته است (٤):

۱ـ برای مترجم منظورنویسنده مقاله از «دیوان» معلوم نشد که کدام‌دیوان است دیوان ابن‌العربی یا دیوان شمس برای رعایت امانت در ترجمه عین مقاله بدون آنکه مفهوم روشنی داشته باشد ترجمه شد.

2. Ramon Lull.

۳ـ مراجعه شود به:

Carra de Vaux. Penseurs IV 223 S99.

٤ـ مراجعه شود به:

M. Asin Palacios. Islam and Divine comedy. tr. angl. H. Sunderland Landres 1926.

دکتر احمد مهدوی دامغانی

بسمه تعالی

مستند اشعار رساله قشیریه

(مقدمه)

در اواسط آذرماه سال ۱۳۴۴ روزی استاد عالیقدر بی‌بدیل ما مرحوم مبرور علامه بدیع‌الزمان فروزانفر رحمه‌اله تعالی بوسیلهٔ رئیس‌دفتر دانشکده الهیات به بنده امر فرمود که پیش از ترك دانشکده بدیدار ایشان بروم. پس از اتمام درس بخدمتش شرفیاب شدم. از سال یکهزار وسیصدو بیست وچهار که بنده برای تحصیل در دانشکده معقول ومنقول از مشهد مقدس به‌طهران آمد و مرحوم فروزانفر رئیس آن دانشکده بود تا آخرین ایامی که آن سمت بتصدی آن‌بزرگوار مزین بود هیچگاه ندیدم‌که آن مرحوم بریشت میز مخصوص «رئیس» نشسته باشد بلکه هروقت او را دراطاق ریاست دانشکده زیارت کردم او بریکی از مبلهای اطراف اطاق جلوس فرموده بود و آن‌روز هم چنین بود و عده‌ای از اساتید دانشکده و دوستان آن فقید سعید در خدمتش بودند. بس از آنکه مجلس خلوت شد جز بنده کسی در حضورش نماند بمن‌فرمرد: «فلانی میدانی که مدتی است در کار تصحیح وتحشیه «ترجمه رساله قشیریه»ام و دوست دارم که حوصله می‌داشتم و منابع و مستند اشعار رساله را معین میکردم تا آنرا در حواشی یا در ذیل کتاب نقل کنم. وسبس خداش رحمت کند، بلحن مزاح و طنز توام باخندهٔ طولانی این بیت‌راخواند: (که شاید نقل آن اینك از طرف بنده در این مقدمه بمقام مشامخ و رفیع اوجسارت وبی‌ادبی تلقی شود ولی بهرحال چون فرمودهٔ خود اوست قسمتی از آنرا نقل میکنم):

اهم بأمر الحزم لواستطیعه   و قد حیل بین ال.... والنز...

اینست که فکر کردم بتو بگویم که تا آخر سال ویا حداکثر تا آخر اردیبهشت سال آتی (١٣٤٥) منابع ومستند این ابیات را همانند آنچه که سابقاً نسبت به‌کلیله ودمنه و مرزبان‌نامه انجام داده‌ای فراهم‌آوری و بمن بدهی. به عرضش رسانیدم که انجام امرش را با کمال خلوص و امتنان عهده‌دار میشوم و انشاءاله تعالی مهماامکن در مهلت مقرر آنرا به حضورش تقدیم خواهم کرد و از همان روز بقول قدمای از ادبا «دامن کوشش برکمر زدم» و با تصفح و تفحص بسیار در مظان وجود. متدرجا منابع و مآخذ ویاگویندگان بسیاری از اشعار رساله را یافتم و در هرمورد به‌محض یافتن آن شعر در مأخذی که قبل از «رساله» تالیف شده بود آنرا فورا برورقه (یا بقول مرحوم مغفور علامه قزوینی طیب‌اله ثراه «وریقه») نوشتم و پس از انجام کار تمام آن وریقات را به حضورش تقدیم کردم و بدولحاظ برای خود هیچگونه مسودهٔ (جز بعضی اشارات بنام و صفحه کتاب ماخذ در حاشیه الرساله عربی ملکی خودم) تهیه نکردم یکی آنکه وقتم کم ومشغله‌ام زیاد و فرصت کوتاه بود و دیگر اینکه شهداله و کفی‌بهشهیدا، بعلت نهایت خضوع واحترامی که نسبت به‌ایشان و جمیع اساتید بزرگواری که در همه مراحل تحصیل خود (که خداوند رفتگانشان را غریق رحمت فرماید و نعمت وجود بقیه را مستدام بدارد) داشتم (والحمدلله که اکنون بیشتر دارم)، اساسا نخواستم از آنچه راکه من‌که خود را یکی از قدیم‌ترین و حقیرترین شاگردان آن استاد جلیل میشمارم در امتثال امرش‌فراهم می‌آورم و می‌پنداشتم که شاید آنمرحوم بخواهد آنرا باصطلاح بنحو ارسال مسلم در ذیل کتاب یا حاشیه صفحات نقل فرماید (واین حق مسلم او بود) اثر و نشانی نزد خود من باقی بماند وبدین منظور حتی تا وقتی که خود آن فقید عزیز باین مطلب درمقدمه کتاب اشارت نفرموده بود با احدی صحبتی هم نکردم.

پس از آنکه کتاب ترجمه رساله قشیریه منتشر شد خود آن مرحوم نسخهٔ از آن را هم‌به‌بنده مرحمت فرمود و بنده ملاحظه کرد که نه درپانویس صفحات ونه در ذیل‌کتاب مطلقا اشارهٔ به‌مستند اشعار نشده است و کمترین نشانی از آنچه بنده بخدمتش تقدیم کرده‌بوددر کتاب پیدا نیست. فکر کردم لابد در فراهم آوردن آنچه آن استاد بزرگوار خواسته بود قصور ویا تقصیری کرده‌ام یا در تقدیم آن تاخیری روی داده است که بموقع بمطبعه نرسیده است این بود که کمی افسرده خاطر شدم ولی مدتی بعد که بمطالعه کتاب پرداختم دیدم که در ص ٧٩ مقدمه مرقوم فرموده است که: «... مهدوی دامغانی مستند اشعار رساله قشیریه را از روی کتب متعدد استخراج نموده‌اند که امید است‌جداگانه بطبع برسد.» و چند روز بعد که باز بخدمتش مشرف بودم فرمود: «دامغانی ــ و او همیشه بنده را با همین جزء اخیر نامم مخاطب قرار میداد ــ فکر کردم‌که بهتر آنست‌که مستند اشعار را خودت جداگانه چاپ کنی تا زحمتت هدر نرود

وکارتو در ضمن حواشی و پانویس‌ها گم و مضمحل نگردد.» بنده هم از باب اینکه بشدت تحت تأثیر این ذره‌پروری و صفای باطن وعلوروح او واقع شدم و هم از باب اینکه به‌حقارت کارخودم واقف بودم آن روز مطلقا در این باره عرضی نکردم اما آن مرحوم تا وقتی که زنده بود هروقت مرا می‌دید ضمن صحبت و گاهی بصورت مواخذه و ملامت میفرمود که چرا «اینها» را چاپ نمی‌کنی؟ و من بنده همواره خجلت زده میشدم اما یارای آنرا نداشتم که به عرضش برسانم که مسودهٔ از آنچه را که بحضورش تقدیم داشته‌ام ندارم. پس آنکه با ضایعه رحلت او ادب فارسی یتیم شد منهم مانند دیگر شاگردان اوحنان متاثر بودم که بصرافت‌این‌مطلب هم‌نمی‌افتادم تاآنکه در بهار سال ۱۳۵۳ که دانشگاه طهران درکتابخانه مرکزی بیادبود آن عزیز مجلسکی ترتیب داد و بدین مناسبت، فاضل گرامی جناب آقای ایرج افشار ایده‌اله تعالی که هم به برکت طبع سلیم خود و هم‌بناثیر تربیت پدر بزرگوارش همیشه در امور خیر فرهنگی مقدم و مبتکر است بجهت رونق دادن به‌آن جلسه موقع را برای فراهم آوردن نمایشگاهی از آثار چاپ شده و یادداشتهای چاپ نشده مرحوم فروزانفر در سالن طبقه تحتانی کتابخانه مرکزی مغتنم شمرد و در پایان جلسه حضار را به بازدید از آن نمایشگاه دعوت‌کرد، بنده در داخل یکی از«ویترین»ها عین‌یکی‌از پاکت‌های‌بزرگی راکه یادداشتهای‌مربوط به‌رساله‌قشیریه رادرآن‌پاکت بحضور استادتقدیم داشته بودم دیدم و چنین می‌نمود که تمام یادداشتها در آن پاکت باشد همانجا به بعضی از اساتید معظم و دوستانی که حاضر بودند (از جمله استاد جلیل نبیل حضرت آقای مدرس رضوی و جناب استاد معظم مجتبی مینوی منعنااله ببقائهما و خود آقای ایرج افشار) این مسئله را عرض کردم و بپاکت موجود درویترین اشاره کردم و آقای افشار قرارگذاشتند که فردای آن روز مجددا برای ملاحظه واستنساخ و یا عندالاقتضا استرداد آن یادداشتها به کتابخانه مرکزی بروم و فردا بدانجا رفتم ولی پس از مراجعه و ملاحظه معلوم شد که محتوای آن پاکت اوراق دیگری غیراز آن «وریقات» مستند اشعار رساله قشیریه است‌وآقای افشار گفتند که مقدار معتنابهی از یادداشتها و اوراق موجود در منزل وکتابخانه مرحوم فروزانفر، بنحوی درهم وبرهم و نامرتب در یک‌گونی انباشته شده است وباین زودی‌ها کسی‌را مجال‌و امکان ترتیب و تنظیم آن نیست و بنده هم بالمره بقول راوی موثقی که خود بکرات ازمرحوم «صمصام‌السلطنه بختیاری» شنیده بود ازبازیافتن آن‌یادداشتها «امید یأس»!! پیدا کردم وبه‌مقتضای «الیاس احدی الراحتین» به فکر افتادم که دوباره آن مطالب را فراهم آورم وچون مقارن همین ایام مقامات محترم دانشکده ادبیات دانشگاه طهران در صدد تدوین یادنامهٔ بنام و برای آن فقید عزیز برآمده‌اند از حقیر نیز مطالبهٔ مقالهٔ برای آن یادنامه فرموده‌اند بدرخواست برادر ارجمند و فاضل دانشمند جناب آقای دکتر مهدی محقق‌ادام‌اله تعالی‌عزه

و اصرار دوست فاضل آقای دکتر حسین بهزادی حفظه‌اله تعالی که مامور بر
تحمل زحمت گردآوری و طبع آن است بنا شد که «مستند اشعار قشیریه»
را بطور فشرده وملخص بصورت رسالهٔ در عداد مقالاتی که برای تدوین ایـن
یادنامه فراهم میشود اختصاص دهم وبنده نیز ازاین روی که با چاپ این‌رساله
و جیزه امر مرحوم فروزانفر طاب‌ثراه اجراء وبامید او جامه عمل پوشانیده
میشود. با همه مضیقه‌ای که در وقت ونقصانی که در فراغ بال دارد. انجام
امر را پذیرا شد منتهی چون آقای دکتر بهزادی در تعداد صفحات یادنامه به
حد معینی محدود و برعایت ضوابطی موظف است باشارت ایشان، از اینکـه
اشعار را بفارسی برگردانم یا درباره ماخذ یا گویندگان آن شرح وبسطی دهم
خودداری کردم و من‌اله التوفیق و علیه‌التکلان و باکمال خلوص عرض میکنم
اگرخوانندگان‌فاضل دراین‌مقاله چیزی‌ببینند‌که موجب شودآنرا بنظرلطف‌وحسن
قبول تلقی فرمایند آن خیر وحسن کلا وطرا راجع ومتعلق باستاد عزیز فقید
ما مرحوم علامه فروزانفر رحمةاله علیه است وهرنقیصه و سهو و زلتی را
که در آن مشاهده فرمایند تماما مربوط ومستند به‌نقص خود این حقیر است
که امیدوارم آنرا باعین رضا ونظرخطاپوش ملاحظه فرمایند و بمنظور طلب
مغفرت و شادی روح مرحوم فروزانفر این مقدمه رابا این دعاء ماثور ختم‌میکنم
که «اللهم انا لانعلم منه الاخیرا و انت اعلم به‌منا اللهم ان کان محسناًفزد فی
حسناته وان‌کان مسیئا فتجاوز عن‌سیئاته انك انت الغفور الرحیم» و اینك‌رساله:

مستند اشعار قشیریه

بسم‌الله الرحمن الرحیم و صلی‌الله علی سیدنا محمدوآله الطاهرین

شماره صفحات در ذیل ابیات عربی راجع است به «ترجمه رسالهٔ قشیریه»
چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب

* * * * *

اما الخیـــام فانهـــا کخیامهم　　　و اری نساء الحی‌غیرنسائها

ابوطالب مکی در «قوت‌القلوب» ج ۱ ص ۱۷۱ میگوید: (... فهذا کماقال
المجنون:

اما الخیام فانها....　　　البیت....

اما در دیوان کذائی مجنون لیلی نشانی از این بیت نیست. آنچه مسلـم
است آنست که این بیت بیتی سائر و از قدیم در السنه وافواه رایج بوده‌است
زیرا که «ابوالحسن فالی شیرازی» متوفی در ٤٤٨ آنرا در قطعه بسیار لطیفی
چنین تضمین کرده است:

لما تبدلت المجـــالس اوجـــها　　　غیرالـــذین عهـــدت من علمائهـــا
ورایتهـــا محفوفة بسوی الالی　　　کانوا ولاة صدورهـــا و فنائهـــا

انشدت بتیاً سائـــراً متقدمـــاً و العین قد شرقت بجاری مائها
«امـا الخیـــام فانهـا کخیامهم واری نساء الحـی غیر نسائها»
(البدایة والنهایة ابن‌کثیر ج ۱۲ ص ۷۰)
و اذا غلا شییء علی ترکته فیکون أرخص مایکون اذا غلا

از «محمود بن حسین وراق» شاعر قرن سوم و گوینده بسیاری از قطعات حکمت‌آمیز اسب در مقطوعهٔ بدین شرح:

انـی رأیت الصبر خیـر معـول فـی النائبات لمن اراد معـــولا
و رأیت اسباب القنـوع منوطـــة بعـری الغنی فجعلتها لـی معقلا
فـــاذا نبابی منـزل لایرتضـی جاوزتـــه و اخترت عنه منـــزلا
و اذا غلا شیئی ... . البیت ...

(بهجة‌المجالس ابن عبدالبر) ص ۲۱۹

راغب اصفهانی در محاضرات بس از نقـل داستان (که در آنجا بجـای ابراهیم ادهم آنرا به فضیل عیاض نسبت می‌دهد و ذکر همین بیت مانحن‌فیه میگوید: «وانشد جحظه (یعنی جحظه برمکی شاعر) هذا البیت مجیزا له:

«الا الدقیـق فـــانه قـوت لنا فاذا غلایوماً فقد نزل البلا»

محاضرات ص ۲۲۵

اما ظاهرا آنچه را قشیری در «رساله» آورده منقول از قوت‌القلوب مکی است (ج ۲ ص ۱۷۳)

* * * * *

ولیس لی فی سواك حظ فکیفما شئت فامتحنی

۱ـ ... انشدنی عثمان بن محمدالعمانی قال انشدنی... للجنیدبن‌محمد:

تریـــد منی اختبـار سری و قـــد علمت المراد منـــی
فلیس لـی فی سواك حظ فکیفمـا شئت فـامتحنـی
کـل بـلاء علـــی منـــی یـالیتنی قـد اخذت عنـــی

(حلیةالاولیاء ۱۰ ص ۲۸٤)

۲ـ در عین حال حافظ ابونعیم در ضمن بیان احوال «سمنون» میگوید که: (... سمی نفسه الکذاب، و کان سبب ذلك ابیاته التی قال فیها:

ولیس لی فی سواك حظ فکیفما شئت فامتحنی

(ج ۱۰ ص ۲۱۰)

در بسیاری دیگر از مراجع (از جمله ابن‌کثیر ۱۱ر۱۱۵ و مناوی ۱ر۲۵۳) نیز این بیت بنام سمنون آمده است واله اعلم.

* * * * *

وکالسیف ان لاینته لان مسه وحداه ان خاشنته خشنان

از حماسیات است که بدون ذکر نام گوینده علاوه برحماسه «ابـی‌تمام»

(ص ١٦١٢ شرح مرزوقی) در البیان والتبیین ج ۲ر۱۷۱ و زهرالاداب حصری ج ۲ر۲٦۲ و لباب‌الاداب اسامةبن منقذ ص ۲۸٦ نیز آمده است و پیش از آن بیت دیگری بدینصورت:

کریم یغض الطرف فضل حیائه ویدنو واطراف الرماح دوانی

وکالسیف....... ... البیت ......

اما «حاتمی» در (الموضحه ص ۱۹۳) صریحاً این بیت را به «ابی‌الشیص» منوفی در ۱۹٦ (که با اینهمه منوچهری اورا «اعرابی باستانی» مینامد) نسبت میدهد. واله اعلم.

* * * * *

لیس من مات فاستراح بمیت انما المیت میت‌الاحیاء

بیت مشهور وکثیرالاستشهاد «عدی‌بن رعلاءالغسانی» در مقطوعه اصمعیه او و پس از آن این بیت است:

انما المیت مـن یعیش کیئباً کـاسفا بالـه قلیل الرجـاء

اصمعیات ص ۷۰ــ سمط‌اللئال بکری ص ۸

* * * * *

اتیه فلا ادری من التیه من انا سوی‌مایقول الناس فی‌وفی‌جنسی

اتیه علی جـن البلاد و انسها وان‌لم أجد شخصاً اتیه علی‌نفسی

ص ۸۹

از حمله مقطوعه سه‌بیتی است که «ابن‌عبدالبر» در بهجةالمجالس ص ٤٤۰ آنرا به «ابن السلمانی» نسبت داده و ابن‌قتیبه آنرا بدون ذکر نام گوینده در «عیون الاخبار» ج ۱ ص ۲۷۱ آورده است بدینصورت:

اتیه علی جـن البلاد و انسها ولولم اجد خلقاً لتهت علی‌نفسی

اتیه فما ادری من التیه... . . . . البیت. . .

فـان زعموا انی من الانس مثلهم فمـالی عیب غیر انی من الانس

پس ازقشیری، یافعی نیز دوبیت مانحن‌فیه را به‌ضمیمه سه بیت پس از آن که گوینده آنرا از هاتفی شنیده است عینا نقل‌کرده است (روض‌الریاحین ص ۲۷۳).

* * * * *

اذا تخازرت و ما بی‌من خـــزر ثم کسرت العین من غیر عور

نصربن مزاحم منقری (ره) در «وقعة صفین» ص ۳۷۰ این بیت را در جمله رجزی به عمروبن‌العاص (لع) نسبت میدهد و میگوید: وقال عمروبن العاص:

اذا تخازرت و ما بی‌من خـزر ثـــم خبات العین من غیرعور

الفیتنی الـــوی بعید المستمر ذاصولة فی المصمئلات الکبر

احمل ما حملت من خیر و شر کالحیة الصماء فی‌اصل الصخر

در بسیاری از کتب لغت نیز این بیت در ماده «خزر» بدون ذکرنام‌گوینده آمده‌است.

ص ۱۰۱

وجودی ان اغیب عن الوجـــود　　　بمایبد و علی من الشهود

ابن‌الدباغ در «مشارق‌انوارالقلوب» ص ۷۰ این بیت را بـه ضمیمه بیت دومی بدون ذکرنام گوینده آورده و بیت دوم چنین است.

و مالی فی‌الوجود کثیر حظ　　　ولکن وجد موجود الوجـــود

* * * * *

و امطر الکـاس ماء من ابارقهـا　　　فانبت الدر فی ارض من‌الذهب

و سبح القوم لما ان رأوا عجبـاً　　　نـوراً من الماء فی نارمن العنب

سلافـــة ورثتهـا عادعـــن ارم　　　کانت ذخیرة کسری عن ابخاب

ص ۱۰۲

از خمریه یازده بیتی است از «عبدالله‌بن‌المعتز» در مقطوعهٔ بمطلع:

یامن یفند نی فی اللهو والطرب　　　دع ماتراه وخلدایی فحسبک‌بی

دیوان ص ۲۱۰

* * * * *

و تحققتك فی السر　　　فنا جـاك لسانی

فاجتمعنا لمعـــان　　　و افترقنـا لمعان

ان‌یکن غیبك التعظیم　　　عن لحظ عیانـــی

فلقد صیرك الوجـد　　　من الاحشاء دانی

ص ۱۰٦

گرچه قسیری این ابیات را به جنید نسبت می‌دهد اما این ابیات در دیوان منسوب به حلاج با مختصر اختلاف در ضبط بیت سوم که بدینصورت است:

فلئن غیبك العزة عن لحظ العیان

نیز آمده وابن‌کثیر هم‌آنرا بحلاج نسبت می‌دهد- دیوان حلاج‌چاپ‌ماسینیون ۱۱٦ - ابن‌کثیر ۱۳۳ر۱۲

* * * * *

اذاهـــا بدالی تعـاظمته　　　فاصدر فی‌حال من لم‌یرد

جمعت و فرقت عنی بـه　　　ففرد التواصل مثنی‌العدد

ص ۱۰٦

مانـــد مرجع قشیری «اللمع» ص ۳۷۳ بـــاشد ولی در اللمع بت اول بضمیمه بیت دیگری غیراز دومین بیت قشیری بدینصورت آمده است کـه ظاهرا در اصل باید بیت سوم باشد:

اذا ما بدالی...　　　.... 　البیت ...

فیصطلم الکل منی بها　　　و یحجب عنی بها ما اجد

* * * * *

لـــی سکرتان وللنــــمان وحــدة   شیئی خصصت به‌من بینهم وحـدی

ص ۱۱۳ و ص ۵۶۷

بیت آخر مفطوعهٔ پنج بیتی است از «ابی‌نواس حسن بن‌هانی‌اهوازی» کا سریشی شارح «مقامات حریری» نیز آنرا ضمن داستانی خواندنی آورده است و اینك تمام آن مقطوعه به‌نقل از دیوان:

لاتبك لیلی ولاتطـرب الـی هنـد   واشرب علی‌الوردمن حمراءکالورد

کاساً اذا انحدرت‌فی‌حلق شاربها   اجدته خمرتها فی‌العین والخد

فالخمر یاقوته و الکاس لؤلؤة   من کف جاریـة ممشوقــةالقـد

تسقیك من عینها خمراً و من‌یدها   خمراً فمالك من سکرین من بد

لی نشوتان و للندمان واحــــدة   شیئی‌خصصت به‌من‌بینهم وحدی

دیوان ص ۲۷ شریش ج ۱ ص ۱۸۷

خوانندگان فاضل بهتر می‌دانند که تعبیر از دومستی (مستی از می + مستی از ساقی) در شعر بسیاری از شعرای غزلسرا یا خمریه‌سرا از قبیل اعشی ومسلم‌بن‌الولید و عباس بن‌احنف آمده است ولی در دیوان ابی‌نواس از این تعبیر با الفاظ و عبارات مختلف یاد شده است فی‌المثل:

فلی سکران منه، سکر طرف   وسکر مـن رحیق خسروانـــی

و شك نیست شیخ اجل سعدی در فرموده‌هائی از این دست چون:

«که حریفان زمی من ز تامل مستم» تا «معاشران زمی ومن زچشم ساقی مست» بدین معانی بی‌نظر و ازآن بی‌خبر نبوده است.

* * * * *

سکران، سکرهوی و سکر مدامة   فمتی یفیق فتی بـــه سکران

از «دیك‌الجن عبدالسلام بن‌رعبان» شاعر شیعی و نازك‌خیال قـــرن سوم است در مفطوعه بدینشرح:

خذ یا غلام عنان طرفك فـاحمه   عنی فقد ملك الشمول عنانـــــی

سکران . . . . البیت . .

ما الشان ویحك فی فراق فریقهم   الشان ویحك فی جنـون جنانی

(عقلاء المجانین ص ۱٤

* * * * *

لیلــی بـوجهـك مشــرق   وظلامه فی‌الناس ساری

والناس فی‌سدف الظلام   و نحن فی ضوء النهار

ص ۱۱۸ و ۱۲٤

... و کان علی قلنسوة «شمائل» جاریة الماهانیه:

لیلی‌بوجهك مشرق ....

(الموشی ص ۲۲٦)

افترقنا حولا فلما التقينا　　　　كان تسليمه علی وداعـــا

* * * * *

دومین بیت مقطوعة دو بیتی است از (منتبی) که تمام آن چنین است:

بـأبی مـن وددته فافترقنـا　　　　وقضی الله بعدذاك اجتماعا

افترقنـا حـــولا فلما التقينـا　　　　کـان . . . البیت

و اگر خوانندگان فاضل از رونق و طراوت شعر (متنبی) در این دو بیت نسانی نمی‌بینند حق دارند چرا که بتصریح جامعین دیوان این دو بیت اولین شعر اوست و در ابتدای دیوان او ذکر کرده‌اند که: «و اول شعر نطمه ارتجالا قوله و هوصبی، بابی‌من وددته... البیتان».

و در مقام تنظیر و تشبیه و با رعایت مراتب ومقامات متنبی و قاآنی باید گفت این دو بیت چیزی در حکم بیت

این کوزه زمیرزا حبیب است　　　　او را به دو...؟ خریده است

قاآنی است.

ما زلت انزل فی ودادك منزلا　　　　تتخیر الالباب دون نـزولـه

بیت و عبارت ص ۱۲۲ و ص ٥۲۹ منقول است از «اللمع» ص ۲۱۰ وص ۲۹ و بس‌از قشیری «یافعی» و «مناوی» نیزآنرا بدون ذکر نام گوینده آورده‌اند.

* * * * *

لم ترد مـاء وجهـه العین الا　　　　شرقت قبـل ریهـا برقیب

دومین بیت مقطوعه دو بیتی است از «ابن المعتز» بدینصورت:

وابلائی من محضری و مغیبی　　　　وحبیبی منی بعید قریب (کذا)؟

لم ترد ماء وجهه . . . .　　　　. . . . البیت . . .

دیوان ص ۸۱

* * * * *

کـان رقیبا منك یرعی خواطری　　　　و آخر یرعی خاطری و لسانـی

فما رمقت عینـای بعدك منظـراً　　　　یسوؤك الا قلت قـد رمقانـی

ولا بدرت من فی دونك لفظـة　　　　لغیرك الا قلت قـد سمعانـی

ولا خطرت فـی السر بعدك خطرة　　　　لغیـرك الا عـرجـا لعنانـی

و اخوان صدق قدسئمت حدیثهم　　　　وامسكت عنهم ناظری و لسانـی

و ماالزهد اسلی عنهم غیر اننـی　　　　وجـدتك مشـهـوداً بكل مكـان

این ابیات تماما و بعضاً وگاه باضافه دوبیت دیگر بدون ذکر نام گوینده در بسیاری از کتب صوفیه و غیرصوفیه از قبیل (مشارق انوار القلوب ص ۷۸) و (الزهره محمدبن داود اصفهانی ص ١٤٦) آمده است اما صاحب (مصارع

العشاق: ص ۳۵۹) بعضی از این ابیات را در مقطوعه هفت بیتی و با اختلافاتی در ضبط وترتیب به (بحتری) نسبت می‌دهد ولی البته در دیوان «بحتری» نشانی از آن‌نیست واله اعلم .

* * * * *

وداد کم هجر وحبکم قلی وقربکم بعد و سلمکم حرب

هفتمین بیت تغزلی است از (عباس‌بن‌احنف) بمطلع:

الالیت ذات‌الخال تلقی من الهوی عشیر الذی القی فیلتئم الشعب

و بیت مانحن‌فیه در دیوان بصورت:

وصالکم صرم وحبکم قلی و عطفکم صد وسلمکم حرب

ضبط شده است و پس از آن این بیت است:

و انتم بحمدالله فیکم فظاظة فکل ذلول فی‌جوانبه صعب

دیوان ص ۱۹

و شاید مرجع قشیری «اللمع» ص ۲۵۷ و ص ۲۹۲ و یا «حلیةالاولیاء» ج ۱۰ ص ۳۶۹ باشد که در این دو کتاب نیز این بیت بدون ذکر نام گوینده آن آمده است.

* * * * *

فلا عیش الا مع رجال قلوبهم تحن الی التقوی وترتاح‌الذکر
سکون الی روح الیقین و طیبه کماسکن الطفل الرضیع الی‌الحجر

ص ۱۶۲

این دو بیت و ابیات وارده در ص را غالب مولفان صوفیه به «ذی‌النون» ره نسبت داده‌اند از جمله قشیری و حافظ ابی‌نعیم (حلیه ج ۹ ص ۳۸٦ و ج ۱ ص ۳۲۸) و یافعی (روض‌الریاحین ص ۲۰۷). اما مناوی آنرا به «سمنون محب» نسبت داده است ج ۱ ص ۲۳۷ (کواکب الدریه).

* * * * *

افکرمـا اقول اذا افترقنا و احکم دائبا حجج المقال
فانساها اذا نحن التقینا فانطق حین انطق بالمحال

ص ۱۸۲

شاید صورت دیگری از دوبیتی است که در (الزهرة) محمدبن‌داود آمده است ص ۳۷:

افکرما اقول اذا التقینا و احکم دائبا حجج المقال
فترتعد الفرائص حین تبدو وانطق حین انطق بالمحال

* * * * *

فیالیل کم من حاجة لی مهمة اذا جئتکم لم ادر یالیل ماهیا

ص ۱۸۲

این بیت در جملهٔ قصیده یائیه مفصلهٔ است که در دیوان منسوب بـه «مجنون» گردآورده مردی بنام «ابوبکروالبی» آمده است. درباره این دیـوان مشکوك و احتمالا مجعول که بهرحال: «اورا صریح‌خون چند دیوان بگردن است» و جامع آن که «والبی» باشد سابقا در ضمن یادداشتهای مربوط بـه مآخذ اشعار عربی کلیله ودمنه منتشره در مجله یغما، این بی‌مقدار سطوری نگاشته است. در همین قصیده تائیه که بمطلع:

تذکرت لیلی والسنین الخوالیا و ایام لانخشی علی اللهوناهیا

است ابیاتی از یائیه «ذوالرمه» که در مدح «بلال بن‌ابی‌بردةبن‌ابی‌موسی‌اشعری» است و از یائیه «جمیل‌بثینه» نیز داخل شده، با اینهمه گمان میرود باتصریح مکرری که در این بیت بنام «لیلی» شده است انتساب آن به مجنون لیلـــی (یعنی قیس‌بن ملوح عامری) مرجع باشد واله اعلم.

* * * * *

احسنت ظنك بـالایام اذحسنت ولم تخف سوء مایاتی به القدر
وسالمتك اللیالی فاغتررت بهـا و عند صفواللیالی یحدث الکـدر

ظاهرا این دوبیت که در بسیاری از کتب ادب واخلاق وتصوف بدون ذکر نام گوینده آن آمده است از «ابی‌العتاهیه اسمیعل بن‌القاسم» است و دردیوان او آمده است ص ٥٣٦ با اینهمه بعضی آنرا بدیگران نسبت داده‌اند وحتی مرد بزرکواری چون «ابن‌عبدالبر» میگوید:

... قال‌الربیع (یعنی ربیع‌بن سلیمان مرادی یکی از بزرگان اصحاب امـام شافعی) و سمعته (یعنی امام شافعی را) یقول: حسن‌الظن‌بالایام داعیة الی‌تغییر النعم ثم انشأ (و نه انشد) یقول:

احسنت ظنك بالایام اذحسنت . . . .

. . . . البینین . .

(الانتقاء فی‌فضائل‌الثلاثة الائمةالفقهاء ص ١٠١)

* * * * *

نون الهوان من الهوی مسروقة وصریع کل هوی صریع هوان

این بیت در بسیاری از کتب صوفیه بدون ذکر نام گوینده آمده است و از جمله «دیلمی» در (عطف‌الالف المألوف علی‌اللام المعطوف ص ٧٣) میگوید:

«... سئل اعرابی عن‌العشق والهوی، فقال: الهوی هوالهوان لکن غلط باسمه و انما یعرف مااقول من‌ابکته المنازل والطلول ثم انشأیقول:

نون الهوان من الهوی... . . . . . . **البیت** . . . . »

و بیت ماتحن‌فیه شبیه است باین دو بیت که در «محاضرات راغب ص ١٩ر٢ آمده است».

ان الهوان هوالهوی نقص اسمه فاذا هویت فقد لقیت هوانـــا
و اذا هویت فقد تعبدك الهـــوی فـاخضع لالفك کائنا من کـانـا

* * * * *

و حسبك من حادث بامـرى ... ترى حاسديه له راحمينـا

از جمله ابيات مرثيه بسيار موثری است از (ابوعبدالرحمن محمدبـــن‌ـ عبيدالهالعتبی) که در سوك هشت يا شش پسر بطاعون مردهٔ خود سروده است و دوازده بيت آن در (عيون‌الاخبار ج ۳ ص ۶۰) و ابيات متفرقی از آن در (و حشيات ابی‌تمام ص ۱۵۸) و (معجم‌الشعراء مرزبانی ص ۴۲۰) آمده است و در ضمن آن چنين ميگويد: (بنقل از عيون‌الاخبار).

و كنت اباسبعة كالبـدور	افقی بهم اعين الحاسدينا
فمروا علی حادثات الزمان	كمر الدراهـم بالنا قدينا
فافنتهم و احدا واحـــدا	الی آن ابــادتهم اجمعينا
و حسبك من حادث بامری	قـــری حاسديه له راحمينا

* * * * *

كل العداوة قد ترجی اماتتها ... الا عداوة من عاداك من حسد

بيان از قشيری، ابن‌قتيبه در عيون‌الاخبار ج ۲ ص ۱۰ و پس از اوشريشی در شرح مقامات ج۱ ص ۸۶ وديگران اين بيت را بدون ذكر نام گوينده آورده‌اند.

* * * * *

قل للحسود اذا تنفس طعنة ... يـا ظالمـا وكانه مظلـــوم

هم چنانكه خود قشيری هم تصريح كرده است ايـــن بيت از «ابن‌معتز» است و سومين بيت مقطوعه‌ايست از او بدينشرح:

لج الزمان فليس يعبث صرفه	ان الزمان علی الكريـــم لئيم
لم يدر ماتحت التجمل حاسد	بالغيظ يقعد مـــرة و يقـــوم
قل للحسود اذا تنفس صعـدة	يـــا ظالماً و كانـــه مظلـــوم

ديوان ص ۳۴۱

* * * * *

و اذا ارادالله نشر فضيلـة ... طويت اتاح لها لسان حسود

از قصيده شائعه اباتمام طائی است در قصيده مدحيه او بمطلع:

ارأيت ای سوالف وخـــدود ... عنت لنابيـــن اللـــوی فزرود

و پس از بيت مانحن‌فيه اين بيت است:

لولااشتعال النارفی ماجاورت ... ماكان يعرف طيب عرف العود

* * * * *

و احسن بالفتی من يوم عار ... ينال به الغنی كرم وجوع

۱ـ روايت وحشيات: (اباستة).

این بیت از جمله مقطوعه شش بیتی است از (محمدبن عبیداله العرزمی) شاعر قرن دوم متوفی در (۱۵۵ هـ.) و تمام آن مقطوعه بدینشرح است ودرمتن منقول عنها بجای (یوم) در مصرع اول بیت مانحن‌فیه (لؤم) است که با توجه به تقابل آن با کلمه (کرم) در مصرع ثانی، همان لؤم‌انسب والطف مینماید و اینك مقطوعه:

رضیت ببلغة و حططت رحلی — و انی للمطالب مستطیع
و ادرکتها لغنی و ملکت امری — اذا اشتملت علی الیاس الضلوع
و احسن بالفتی من لؤم عار — . . . . البیت . . .
وسوی الیاس بین الناس عندی — فلن یشقی ابی الرجل الوضیع
و قالوا قد دهیت فقلت کلا — و لکنی اعزبی القنوع
فمن أبدی لنا بشراً جزینا — و من ولی فما فقد الربیع

(الامل والمأمول منسوب بجاجظ ص ١٤)

* * * * *

اهابك ان ابدی الیك الذی اخفی — و سری یبدی مایقول له طرفی
نهانی حیائی منك ان أکتم الهوی — واغنیتنی بالفهم منك عن الکشف
تلطفت فی امری فابدیت شاهدی — الی غائبی و اللطف یدرك باللطف
تراءیت لی بالغیب حتی کانما — تبشرنی بالغیب انك فی‌الکف
اراك و بی من هیبتی لك وحشة — فتؤنسنی باللطف منك و بالعطف
وتحیی محباً انت فی الحب حتفه — وذا عجب کون الحیاة مع‌الحتف

ابیات و داستان مربوط به‌آن عیناً منقول است از (حلیة‌الاولیاء حافظ ابی نعیم ج ۱۰ ص ۱۷۸) یا از (اللمع ابونصر سراج ص ۳۶۷) و پس از قشیری، نیز یافعی ابیات وداستان را عیناً آورده است.

* * * * *

انا شاکر انا ذاکر انا حامد — انا جائع انا نائع انا عاری
هی‌ستة و اناالضمین لنصفها — فکن الضمین لنصفها یاجاری
مدحی لغیرك لهب نارخفتها — فاجر عبیدك من دخول النار
والنارعندی کالسؤال فهل‌تری — ان لاتکلفنی دخول النار

این ابیات را که صوفیه با مختصر دستکاری بابراهیم‌بن‌ادهم نسبت می‌دهند و علاوه برقشیری حافظ‌ابی‌نعیم در حلیه ج ۸ ص ۳۸ و یافعی در روض‌الریاحین ص ۱۴۹ هم آورده‌اند. مرزبانی در معجم‌الشعراء ص ٤٥٢ و قفطی محقق بزرگوار در کتاب نفیس جلیل خود (المحمدون من‌الشعراء ج ۱ ص ٤) لابد بنقل از مرزبانی صریحاً و بی‌هیچ تردیدی از (محمدبن‌احمدالرقی) که از اخلاف شاعر شهیر قرن اول (عبیداله‌بن‌قیس‌الرقیات) است میداند و چنین می‌آورد:

(... محمدبن‌احمدالرقی، من ولدعبیداله‌بن‌قیس‌الرقیات، مات‌بعدالثمانین و الماتین. وکان قطع علیه‌الاعراب الطریق بحران و نواحیها فدخل علی«ابی‌الاغر» بالربذة و قال:

انا شاکر انا ذاکر انا حامد — انا جائع اناراجل انا عاری
هی‌ستة و اناالضمین لنصفها — فکن الضمین لنصفها بعیار
احمل واطعم واکس‌تم‌لك‌الوفا — عند اختبار محاسن الاخبار
فالعارفی مدحی‌لغیرك فاکفنی — بالجود منك تعرضی للنار
والنارعندی‌کالسوؤال‌فهل‌تری — ان لاتکلفنی دخول النار؟

* * * * *

و من الرزیة ان شکری صامت — عما فعلت و ان برك نـاطق
و اری الصنیعة منك ثم‌اسرها؟ — انـی اذا لیـدالکـریـم لسارق

دو بیت مافبل آخر مفطوعهٔ است از «ابی‌تمام طائی» درمدح «ابازید» کاتب عبداله‌بن‌طاهر بمطلع:

قرب الحیا وانهل ذاك البارق — والحاجة الشعراء بعدك فـارق

* * * * *

الصبر یجمل فی‌المواطن کلها — الا علیـك فانـه لایجمـل

گمان میرود این بیت که بدون ذکر نام گوینده در بعضی دیگر از کتب صوفیه نیز آمده است صورت محرف بیتی از «محمدبن‌عبیداله العتبی» سابق‌الذکر در سوك فرزندش باشد که چنین است:

(... و قال العتبی محمدبن عبداله یذکر ابنا له‌مات:

اضحت بخـدی للدموع رسـوم — أسفا علیك و فی الفـؤاد کلـوم
و الصبر یحمد فی المصائب کلها — الا علیـك فـانـه مـذموم

(کامل مبرد ج ۲ ص ۳۸)

* * * * *

ساصبرکی ترضی و اتلف حسرة — وحسبی ان ترضی ویتلفنی هجری

علی‌رغم آنکه فشیری این بیت را به «ابن‌عطاء» نسبت می‌دهد، این بیت صورت محرف با روایت دیگری است ازدومین بیت از (عباس‌بـن‌احنف) در مقطوعهٔ شش بیتی اوست که بدینصورت است:

الا کتبت تنهی و تامر بالهجر — فقلت لهایالیت قلبك فی صدری
ساهجرکی ترضی و اهلك حسرة — وحسبی‌ان ترضی ویهلکنی هجری

(دیوان ص ۱۳٦ ــ امالی‌قالی ۱۱۸ر۳

صابر الصبر فاستغاث بالصبر فصاح المحب بالصبر صبرا

این بیت بتصریح دیلمی در (عطف‌الالف المالوف) ص ۸٦ در ضمن قطعهٔ سه بیتی از (ذی‌النون) است بدینشرح:

[illegible]
ان موت المحب من الم الشوق　　　و خوف الفراق يورث عـذرا
صبر الصبر . . . . . .　　　. . . البيت . . .

* * * * *

يا عمرو ثارى عند زهرائى　　　يعرفـــه السامـع والرائـى
لاتدعنى الا بـــه «ياعبدهـا»　　　فانـــه اشرف اسمـــائـى

این ابیات بیادآورنده ابیات دیگری است که در این معنی دقیق ورقیق از بعضی شاعران آمده است از جمله:

يصم عن العذال و هوسميع　　　فيذهب بطلانصحهم ويضيع
وهان على اللوم فى جنب حبها　　　وقول الاعـــادى: انه لخليع
اصم اذا نوديت باسمى واننى　　　اذا قيل لى «ياعبدها» لسميع

(ابونواس ــ دیوان ٣٦٦)

یــا

و دعته بالعبد يوماً فقالت:　　　قـد دعته باشرف الاسمـــاء

از نواجی ــ شرح دیوان ابن فارض ص ٥٣

یــا

و اذا ما اردت رفعة قدرى　　　فادعنى فى عشيرتى: يا غلامى

ایضاً ص ٥٤

* * * * *

لالانـــى انساك اكثر ذكـــر　　　اك ولكن بذاك يجرى لسانى

در «عقلاء المجانین ص ١٣٣ این بیت بضمیمه دوبیت دیگر بشرح زیر بنام «سمنون محب» ذکر شده است:

لا لانـــى انساك . . . .　　　. . . . . البيت . . .
انت فـى النفس اتجوانح والفـ　　　ـكروا وانت المنى و فوق الامانى
فـــاذا انت غبت عسنى عيانـــآ　　　ابصرتـــك المنى بكـل مكـــان

* * * * *

همت باتياننا حتى اذا نظرت　　　الى المراة نهاها وجهها الحسن

دومین بیت مقطوعهٔ سه بیتی است از (عباس بن احنف) که تمام آن مقطوعه جنین است:

تاهت علينا بان تمت محاسنها　　　خود تكمل فـــى أعطافها الفتن
همت بـــاتياننا . . . . . .　　　. . . . . البيت . . . .
ماكان هــذا جزائى من محاسنها　　　أغرت بى الشوق حتى شفنى الشجن

(دیوان ص ٢٨٠)

* * * * *

قالوا غدا العيد ماذا انت لابسه ❊ قلت خلعة ساق حبه جرعا
فقر وصبر، هما ثوباى تحتهما ❊ قلب يرى الفة الاعياد و الجمعا
احرى الملابس ان تلقى الحبيب به ❊ يوم التزور فى الثوب الذى خلعا
الدهرلى ماتم ان غبت يا املى ❊ و العيد ماكنت لى مراى ومستمعا

شك نيست که اين ابيات را که با اندك اختلاف در ضبط و ترتيب درغالب کتب صوفيه و از جمله در «التعرف ص ٩٦» و «حلية‌الاولياء ج ١٠ ص ٣٧٣» که از قديميترين آن‌کتب است آمده، بايد از اولين اشعار صوفيانه محض شمردخواه گوينده آن «ابوعلی‌رودباری» يا «شبلی» يا «نوری» (که در کتب مذکور باين هرسه نسبت داده شده است) يا ديگری باشد زيرا که الفاظ و معانی آن صرفا همان الفاظ ومعانی معهوده صوفيه است و هيچ مشابهت و مناسبتی با تعبيرات شاعرانه ندارد.

* * * * *

فى انقباض و حشمة فاذا ❊ صادفت اهل الوفاء والكرم
ارسلت نفسى على سجيتها ❊ و قلت ماقلت غير محتشم

از (محمدبن‌عبداله‌بن‌عبدالاعلی اسدی) معروف به (ابن‌کناسه) خواهرزاده ابراهيم ادهم است. (اغانی ١٢ر١١٢ ــ شريشی ١٩٣ر١ انساب‌سمعانی ٤٨٨ــ بهجةالمجالس ٥٩٣).

* * * * *

اذا استنجد والم يسألوا من دعاهم ❊ لاية حرب ام لاى مكان

بيت مشهور «وداك‌بن‌ثميل‌مازنی» در قطعه حماسيه او بمطلع:

رويد بنی‌شيبان بعض و عيدكم ❊ تلاقوا غدآ خيلى على سفوان

(حماسه ابی‌تمام ص ٣٣)

* * * * *

و عين الرضا عن‌كل عيب كليلة ❊ ولكن عين‌السخط تبدى‌المساويا

اين بيت بسيار معروف و کثيرالاستشهار که در بسياری از کتب فارسی و عربی آمده است، از (عبدالله‌بن معاويةبن‌عبدالله بن‌جعفربن‌ابيطالب) رضوان‌اله عليهم است در مقطوعه چند بيتی او بمطلع:

رايت فضيلا كان شيئا ملففا ❊ فكشفه التمحيص حتى بداليا

که در (کامل‌مبرد ج ١ ص ١٨٣) و (عيون‌الاخبار ٤ر٢٠) و (حماسه ابن‌شجری ص ٦٦) و بسياری ديگر از مراجع آمده است.

* * * * *

كل بيت انت ساكنه ❊ غير محتاج‌الى السرج
وجهك المامول حجتنا ❊ يوم‌ياتى الناس بالحجج

از (عبدالصمدبن‌المعذل) یا «دیك‌الجن» شاعران معاصر ابن‌الرومی (قرن‌سوم) است در مقطوعه بمطلع:

یا بدیع‌الدل والغنج　　لك سلطان علی‌المهج

که دو بیت وارده در قشیریه وبیت مطلع در بسیاری از کتب عربی و فارسی صوفیه (از جمله اللمع و تذکرةالاولیاء و طبقات) آمده است و در اصل بجای (وجهك المأمول) و (وجهك المعشوق) است و صاحب «مصارع العشاق»میگوید:
«... والصوفية اذا قالوا «وجهك المأمول» نقلوه الى مالهم من ذلك المعاني.» ص ۳۷٤.

* * * * *

قال سلطان حبه　　انا لاأقبل الرشا
فسلوه بحقه　　لم بقتلی تحرشا

در «اللمع» ص ۲۵۱ چنین آمده است که «انشدنی ابوعمرو الزنجانی بتبریز قال کان‌الشبلی رحمه‌اله یقول عندموته»:

قال سلطان حبه　　انا لاأقبل الرشا
فسلوه فدیته　　لم بقتلی تحرشا

* * * * *

انا ان مت فالهوی داء قلبی　　وبداء الهوی یموت الکرام

در بسیاری از کتب پس از رساله هم نیز این بیت بدون ذکر نام گوینده آمده است (از جمله: ابن‌الدباغ ص ۸۸ و مصارع‌العشاق ص ۲٦۸) و در مصارع‌العشاق می‌آورد که این بیت نقش نگین انگشتری مغنیه‌ای بوده است.

* * * * *

کبرت همة عبد　　طمعت فی‌ان تراکا

عبارت و شعر عیناً منقول از «اللمع» ص ۲۱۰ و ص ۲۸۷.

تبیت الحیة النضناض منه　　مکان الحب یستمع السرارا

این بیت که به اصطلاح از (ابیات معانی) است و در بسیاری از کتب لغت و معانی‌الشعربدون ذکر نام گوینده آمده است از (راعی نمیری) است درقصیده مدحیه او بمطلع:

الم تسأل بعارمة الدیارا　　عن الحی المفارق این سارا؟

جاحظ در «الحیوان» ج ٤ ص ۲۵ میگوید :(... ربما باتت الافعی عندرأس الرجل وعلی‌فراشه فلاتنهشه، واکثر مایوجدذلك من‌القانص والراعی قال‌الشاعر:

تبیت الحیة . . . . .　　. . . . البیت . . . .

* * * * *

و لما ادعیت الحب قالت کذبتنی — فمالی اری الاعضاء منک کواسیا
فما الحب حتی یلصق القلب بالحشی — و تذبل حتی لاتجیب المنادیا
وتنحل حتی لایبقی بـک الهوی — سوی مقلة تبکی بهاو تناجیا

داستان و ابیات بـا مختصر اختلاف در ضبط منقـول است از (اللمع ص ۲۵۱) و پس‌از قشیری نیز مولفان (عطف‌الالف‌المألوف ص ۸۷) و (مصارع العشاق ص ۷۰) آنرا نقل کرده‌اند.

* * * * *

من مات عشقاً فلیمت هکـذا — لاخیر فـی عشق بلاموت

محمد بن‌اسحق‌وشاء ابن بیت‌را سروده کنیزکی از آن سلیمان عبدالملك اموی میشمارد.

(الموشی ص ۸۲)

* * * * *

بکت عینی غداة البین دمعاً — و اخری بالبکا بخلت علینـا
فعاقبت التـی بخلت بدمـع — بان غمضتها یـوم التقینـا

این ابیات را بضمیمه بیت سومی حافظ ابی‌نعیم ضمن داستان کاملامتفاوتی با آنچه که در «رساله» آمده‌است درشرح احوال (علی‌بن‌الحسین‌السامری) بدین صورت می‌آورد: ص ۳۳۹ ج ۱۰ حلیة.

بکت عینی غداة البین دمعاً — و اخری بالبکا بخلت علینـا
فجازیت التی جادت بـدمع — بان اقررتهـا بالحب عینـا
و عاقبت التـی بخلت بـدمع — بأن غمضتها یـوم التقینـا

* * * * *

ما یرجع الطرف عنه عندرؤیته — حتی یعود الیه الطرف مشتاقا

این بیت که بضمیمه بیت دیگری است و بدوصورت روایت شده است از (ابراهیم بن‌عباس صولی) شاعر بزرگ ولی مقل دوره اول عباسی است و روایت دیوان چنین است:

لاموا وقالوا اصطبر عنها فقلت لهم — هیهات ان سبیل الصبر قد ضاقا
مایـرجع الطرف عنه عند رؤیتـه — حتی یعود الیها الطرف مشتاقـا

ص ۴۷ دیوان صولی در مجموعه (الطرائف الادبیه) میمنی
محمدبن اسحق‌وشاء میگوید: (... وکتب «ابنة‌الرصافیة» وکانت تتعشق «ابن‌الرشید» علی کرزنها:

قالوا علیك سبیل الصبر قلت لهـم — هیهات ان سبیل الصبر قدضاقـا
مایرجـع الطرف عنـه عنـد رؤیته — حتی یعـودالیه الطـرف مشتـاقـا

و ظاهـرا علت تحریف از صورت اصلی ایـن بوده است کـه ایـن

دخترك كه ميخواسته با بيان اين ابيات به پسر هارون‌الرشيد (كدامين پسر؟) اظهار عشق كند مجبور بوده است ضماير مؤنث را در هردوبيت بضماير مذكر تغيير دهد و البته مطلوب و منتخب صوفيه «شاهدباز» هم همين صورت محرف بوده است.

* * * * *

نحن فی اكمل السرور و لكن — ليس الا بكم يتم السرور
عيب ما نحن فيه يا اهل ودی — انكم غيب و نحن حضور

... كتب‌المهدی (يعنی مهدی عباسی پدر هارون‌الرشيد) الی‌الخيزران (مادر هارون) وهوبمكة:

نحن فی اكمل السرور و لكن — ليس الا بكم يتم السرور
عيب ما نحن فيه يا اهل ودی — انكم غبتم و نحن حضور
فاجدو المسير بل ان قدرتم — ان تطيروا مع‌الرياح فطيروا

فاجابته:

قداتانا الذی وصفت من الشوق — فكدنا و ما فعلنا نطير
ليت ان الرياح كن يؤدين — اليكم ما قد تجن الضمير
لم ازل جئته فان كنت بعدی — فی سرور، فدام ذاك السرور

(بهجة‌المجالس ص ٨١٩)

وچنين می‌نمايد كه اين ابيات را شاعران حاشيه‌نشين مجالس مهدی وخيزران سروده‌اند والله اعلم.

* * * * *

و ابرح مايكون الشوق يوماً — اذا دنت الخيام من الخيام

ظاهرا اين بيت تضمين و يا استقبال و يا صورت محرفی از اين بيت باشد كه:

و ابرح مايكون الشوق يوماً — اذا دنت الديار من الديار

كه بيت ثانی دو بيتی است از (اسحق‌بن‌ابراهيم موصلی) شاعر متوسط و موسيقيدان بزرگ دوره اول عباسی كه در بسياری از كتب ضمن داستان دلكشی آمده است و عموماً بروايت از جحظة برمكی اديب و شاعر معروف از حمادبن‌اسحق پسر گوينده است و تمام دو بيت چنين است:

طربت الی الاصيبية الصغار — و شاقك منهم قرب المزار
وابرح مايكون الشوق يوماً — اذا دنت الديار من الديار

در بعضی از چاپهای (اغانی) و برخی ديگر از مآخذ در مصرع دوم بيت‌اول (وهاجك) و مصرع اول بيت دوم بصورت (وكل مسافر يزداد شوقاً) ضبط شده است.

(اغانی ج ٥ ص ٩٤ و ج ٨ ص ١٦٨ـ عيون‌الاخبار ـ امالی‌قالی ص ٥٥/١ ـ زهره‌محمدبن داود ص ٢١٢ ـ بهجة‌المجالس ص ٢٢٧).

* * * * *

رآیتك تبنی دائماً فـــی قطیعتی ٭ ولوکنت ذاحزم لهدمت ماتبنی

داستان و بیت منقول است از «اللمع» ص ۲۹۱ یا «حلیةالاولیاء» ج ۱۰ ص ۲٤۰ که در آنجا بیت دومی نیز بصورت‌ذیل بدنباله بیت اول است:

کانی بکم واللیت افضل قولکم الالیتناکنا اذا اللیت لاتغنی

* * * * *

فی سبیل‌الله ودی کان منی لك یبذل
کل یـوم تتلـون غیر هذا بك اجمل

عبارت وشعر منقول از «اللمع» است ص ۲۸٦.

* * * * *

قدکنت میتا فصرت‌حیا و عن قریب تصیرمیتا
عـز بـــدار الفناء بیت فابن بـدار البقاء بیتا

ظاهرا مرجع قشیری در نقل خواب «بشرحافی» و انتساب ناموجه ایـن ابیات بحضرت مولی المولی صلواةاله وسلامه علیه وعلی‌اولاده المعصومین ، «عیون‌الاخبار» ابن‌قتیبه باشد. در این میان شگفت‌آور است که «ابن‌کثیر» این ابیات را به (عمربن الحسین خرقی) متوفی در ۳۳٤ نسبت دهد زیرا ابن‌قتیبه سالها پیش از خرقی از دنیا رفته است. والله‌اعلم.

فـــلاتکتب بخطك غیرشیئی یسرك فـی القیامة ان تـراه

مناوی در ضمن نقل داستانی درباره (ذوالنون) این بیت را بضمیمه بیت دیگری بصورت زیر می‌آورد:

و مامن کاتب الا سیبلی ویبقی الدهرما کتبت یـداه
فلاتکتب بخطك غیرشییء یسرك فی‌القیامة ان تراه

بنده ضعیف حقیر احمد مهدوی دامغانی امیدوار از رحمت حق تعالـــی چنانست که این نوشته‌ها مصداق ناچیزی برای همین بیت اخیر شواهد رساله قشیریه باشد والحمدلله اولا وآخراً و ظاهراً وباطناً وصلی‌اله علی سیدنا محمد وآله‌الطاهرین وسلم تسلیماکثیراً.

محمد تقی دانش‌پژوه

گروه تاریخ

التسامح الدینی عندالبیرونی

ارید ان مقالی هذا حول هذا الشخص اتعجیب والنادر والبحـر العمیـق الزاخر والبدرالمنیر الباهر والانسان السعید الجد البعید الغور العظیم القـدر العدیم المثال العالی المحل التام الفطرة الکامل الطبیعة الفائق بفنون الفضائل کل ذی‌بحث ونظر السابق بجوامع العلوم و المعارف جل‌البشر الشیخ الاستاذ الرئیس الحکیم برهان الحق ابی‌الریحان محمدبن احمد البیرونی انارالله برهانه و اسکن جنانه و رضی عنه وارضاه و جعل‌اعلی العلیین مثواه کماوصفه الشهید المتبحر افضل المتاخرین فیلسوف الروم **فخرالدین ابواسحق الغضنفر ابراهیم** بن‌محمدبن ابراهیم محمد التبریزی (کان حیافی ۶۳۰ـ۶۹۰) **فی‌المشاطة‌لرسالة** الفهرست باللسان العربی الذی کان یحبه ویرجحه علی لغته‌الامیة واللغة‌الفارسة ویظن انه‌افصح لغة یتکلم بها المسلمون المعاصرون له وان اعترف بان‌الکتابة العربیة لها آفة عظیمة لایمکن ان تکتب بهاالالفاظ الیونانیة والهندیة وغیرها (۱)

هویقول فی اول **القانون المسعودی**:

«المسعود م ن‌سعدبالله عز وجل تفرد بتأییده ایاه عن‌الاشکال و الاشیاه فلا واضع لمن رفع ولاواجد لما منع وانی کان یبلغ ملک‌الاسلام مشارق الارض العمورة مغاربها و یتناهی خبره الی ابـاعدها بعداقاربها لولا اظهاره تعالـی العزة لرسوله وللمؤمنین بعدان وجده یتیما فآواه وعائلا فاغناه حتی شرح‌صدره

۱ـ مقدمة الصیدنة و الهند ص ۹ و ۷۷.

ورفع لهذكره واظهر بهدينه و على كلمة وامره ثم خلف بعده نوره الذىلاينطفى بالافواه ولايبطل بتكذيب الانس والشفاه»

فهو مسلم والظاهر انه كان من الشيعة الزيدية لانه يقول «كتب الزيدية حرس الله جماعتهم» ويذكر قتل الامام زيـد بن علـى» و «الحسين عليه السلام» و شهادته كما يذكره شيعى معتقد بصحة امامتها.

وليس هوشيعيا باطنيا سبعيا لانه يعبر عنهم بعبادة «الفـرقة المـدعيـة للمواطن المنتحلة لتشيع الآل» و يذكره عبيداله بن الحسن وينسبها الى عبدالله بن ميمون القداح ويقول انه بذل الاموال لنقباء العلوية لماكذبوا اعتزاعه اليهـم حتى ارضا هم واسكتهم. فهو ينكر نسبهم كمايشك فى نسب على بن محمد البرقعى(۱).

وليس هوايضا شيعيا اثناعشريا لانه يقول هكذا: «والعجب مـــن ساداتنا عترة الرسول عليه وعليهم السلام انهم صاروا يصغون الى ذلك ويقبلونه تاليفا لقلوب جمهور المتوسمين بتشيعهم ولايقتفون اثر جدهم امير المؤمنين فى اعراضهم عن استمالة الضالين المعاندين بقوله: ماكنت متخذالمضلين عضدا» والشيعى الامامى لايعبر عنهم بكذا.

وايضا هوينكر ردالشمس ويقول انه قول كعب الاخبار اليهودى و «بله الشيعة» ويقول ايضاً «ولولا مناكدة الشيعة نواصبهم فى التختم» (۲) .

وهوذكر فى القانون المسعودى (ص ١٦٣) اسماء الخلفاء الاربعة الراشدين ودعالثلاثتهم الاولى بعبارة «رضى الله عنه» و قال فى حق على: «عليه السلام» كما قال للحسين بن على ولكن لم يذكر لمعاوية شيئافهو شيعى متسامح وهويبالغ ويفخر بدين الاسلام. وقال ايضا: «ديننا والدولة عربيان وتوامان يرفرف علـى احدهما القوة الالهية و على الاخر اليدالسماوية وكم احتشد طوائف من التوا بع وخاصة منهم الجيل والديلم فى الباس الدولة جلابيب العجمة فلم ينفق لهم فى المراد سوق. ومادام الاذان يقرع آذانهم كل يوما خمسا وتقام الصلوات بالقرآن العربى المبين خلف الائمة صفاصفا ويخطب به لهم فى الجوامع باصلاح كانوا للمدين وللفم (؟) وحبل الاسلام غيرمنفصم وحصنه غيرمنثلم» فهـو يفخـر مادنهم بالبادئة قوم اميون يقولون فى التخليد على الحفظ والتلفظ من الالسنة» (مقدمة الصيدنة) و يتاسف على اهلاك قتيبة بن مسلم الباهلى كتبة اهل السغد و ببذالدين والدولة ويرجح اللغة العربية (۳) ولكنه معذلك كان يقول و العرب فى مثله هرابذتهم واحراقه كتبهم وصحفهم حتى بقواامیین وابادته من يحسن الخط

۱ـ الآثار الباقية ص ۳۹ و ٦٧ و ٢٤٨ و ۳۲۹ و ۳۳۱ و ۳۳۲.

۲ـ الجماهر ص ۲۱٥.

۳ـ مقدمة الصيدنة، الفارابى ايضا يعبرعن دولة الاسلام بالمملكة العربيـة (الموسيقى الكبير).

الخوارزمی ویعلم اخبارهم ویدرس ماکان عندهم ومزقهم کل ممزق فخفیت لذلك خفاء لایتوسل معهالی معرفة حقائق مابعد عهدالاسلام به» (۱) وهذا من شغفه علیالعلم والمعرفة. لانه قال قدحظیت فی غریزتی مندحداثتی علی اقتناءالمعارف (مقدمةالصیدنة) .

هویتبدء فی اول کتبه بـالبسملة والتحمید والتصلیة ویستشهد بـآیات القرآن الکریم فی خلال عباراته کهذه الایات: «ویتفکرون فیخلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذاباطلا» و «قل سیروا فی الارض» و «فاسر بعبادی» و فاسر باهلك» ویستدل بان هذهامر بالسیر والسری للاعتبار وللغزاة والحج و الهجرة والتصرف فیالنصیب منالدنیا، فیصح ان یعتمد علی کتبالمسالك و الممالك والجغرافیا، کما انه یصح ان یعتمد علی علمالنجوم لمعرفة اوقـات الصلوات والقبلة (۲) .

وایضا یقول ان اعجاز القرآن اصلالاسلام والایمان ویحقق هذا بالبلاغـة فهو معجز کما ان البیذ معجز عندالهنود لنظمه الخاص وان کان بعضهم یقـول بانه معجز غیرمقدور کما یعتقد اکثرالمسلمین بان اعجاز القرآن للصرفة (۳)

لکنه کان یحب المعرفة والعلم وقال: «لن ینتفع بالعبادة الساذجة دونتقدیم المعرفة بهاو تمییز حقها من باطلها (۴).

وله کتب کثیرة وقالوا ان تصانیفه زادت علی حمل بعیر وهوالف فهرسا لکتبالرازی ولکتب نفسه. والف کتاب الصیدنة ایام انافته علی الثمانین ویمکن انیکون هرآخر ماصنفه ونذکر هنااسماء بعضکتبه التیالفهاللاکابروالملوك: (۵)

۱ـ **الآثار الباقیة عن القرون الخالیة** للامیرالسید الاجل المنصور ولی النعم شمسالمعالی قابوسبنوشمکیر الزیاری الجرجانی (۶) (۳۶۶ـ۳۷۱ـ ۳۸۸ ـ ۴۰۳) فی سنة ۳۹۰ و ۳۹۱ فی جرجان حینکان سنه تسع وعشرون سنة.

۲ـ **مقالید علم الهیئة** للسید الجلیل اصبهبد جیلجیلان فدشوار جرشاه ابی العباس مرزبانبنرستمبنشروین مولی امیرالمؤمنین لشکر واجب احسانه کما عمل ابوالفرج علیبنالحسین بنهندو القمی (م ۴۲۰) رسالته لابیعلی رستم

۱ـ الآثار اتباقیة ص ۳۵ و ۳۶ و ۴۸.

۲ـ تحدید نهایات الاماکن ص ۲۴ و ۳۰ و ۲۸۸.

۳ـ النهد ص ۶۱ ـ تحدید ص ۲۹.

۴ـ تحدید نهایات الاماکن ص ۲۴.

۵ـ مقدمة زاخانوس ۵۲.

۶ـ وردنی عنوان نسخة مکتبة فاتح منقابوسنامه هکذا «کتاب پندنـامه امیرکبیر ملکجیلان سلطان امراء الخوراسان العالم الفاضلالحکیم شمسالمعالی کیکاوس بناسکندر بنالامیر الفاضل عنصرالمعالی قابوسبن وشمکیر مولـی امیرالمؤمنین» و لکن وردفیاوله «الامر عنصرالمعالی کیکاوسبناسکندر» .

بن‌شیرزاد ملك طبرستان جیل‌جیلان اصبهبد خراسان فرشواد جرشاه (۱).
اصبهبد مرزبان هذاهومؤلف مرزبان‌نامه باللسان الطبری وهومن ابناءملوك طبرستان ومات فی سنة ۴۰۲ .
ورستم هواین‌شهریاربن دارالباوندی (۳۹۶-۴۴۱)

۳- تسطیح الصور وتبطیح الكور للامیر الاجل السید الملك العادل ولی النعم خوارزم شاه(۲) و هوعلی الظاهر ابی‌العباس مامون‌بن‌مامون (۳۹۹-۴۰۷) الذی خدمه البیرونی سبع سنوات ویمكن ان یكون تاریخ تالیف هذاالكتاب بین سنتی ۳۹۹ و ۴۰۷ وبعد تالیف مقالید علم الهیئة.

۴- تحدید نهایات الاماكن لتصحیح مسافات المساكن بدءبه فی جیفور كابل سنة ۴۰۹ واتمه فی ۲۳ رجب من سنة ۴۱۶ فی عزنة وذكرفیه‌سنی ۳۸۴ و ۳۸۵ و ۴۰۷ و ۴۰۹و ۴۱۰ ویمكن ان یقال انه الفه‌للبلاط‌الغزنوی(۳) و كان مبهم الامیر یمین‌الدولة علی بغضه‌للعربیة (مقدمةالصیدنة)

۵- التفهیم لاوائل صناعة التنجیم فی نصیه العربی و الفارسی لریحانـة بنت‌الحسن الخوارزمی اولابی‌الحسن علی‌بن‌ابی‌الفضل الخاص (كماقاله حاجـی خلیفه) فی سنة ۴۲۰.

۶- القانون المسعودی للسلطان المعظم الملك الاجل السیدنـورالخلیقة ظل‌الله الناصرالدین الله ظهور خلیفةالله وحافظ عبادالله المنتقم من‌اعداءالله ابوسعید مسعودبن یمین‌الدوله و امین‌الملة محمود الغزنوی(۴) (۴۲۱-۴۳۳) فی‌غزنة فی ۴۲۱-۴۲۷.

قالوا انه اجازه السلطان الشهید لتصنیفه هذا الكتاب حمل فیل من‌النقرة فرفضه ورده الی الخزانة (۵)

۷- تحقیق ماللهند من‌مقولة مقبولةفی‌العقل اوقضیة مرذولة فی‌غزنه فی ۴۲۱ الی ۱ محرم ۴۳۳ و ذكر فی‌اوله الاستاذ اباسهل عبدالمنعم بن‌علی‌بن‌نـوح التفلیسی ویمكن انه‌الفه‌له. متغد

۸- الجماهر لمعرفة الجواهر لخزانةالملك الاجل السید المعظم المؤیـد شهاب‌الدولة و قطب‌الملة وفخرلامة ابی‌الفتح مودودبن محمـود بن محمـود الغزنوی (۴۳۴-۴۴۱) وكان قربیا من ثمانین سنة.

۱- فهرس مجلس طهران (۲: ۴۰۰) رقم ۶۳۴/۳۳ - فهرس مصورات مكتبة جامعة طهران ص ۵۹۹.
۲- نسخه مكتبة جامة طهران رقم ۵۴۶۹.
۳- ص ۷۹ و ۱۰۹ و ۱۱۹ و ۱۲۰ و ۲۴۰ و ۲۶۶ و ۲۹۱ و ۳۰۲ من نشرة بولجاكوف.
۴- ص ۲ و ۵ من‌النص.
۵- مقدمة زاخائو ص ۵۳.

فالبیرونی عالم دین یعتقد بالاسلام ویعتنقها لکن له تسامح دینی خاص و لایری فی دینه منعا للاشتغال بالعلوم المتداولة التی تحرز منها کثیر من المتکلمین والفقهاء والظاهریین ولم یخش من انکار هم کمانه لم یخش من الشك والرد علی بعض الآراء السائدة بین الناس مثل تاثیر الزمرد فی عیون الافاعی کما شك فیه القرمطی والنصیبی المعتزلی (۱) فله تسامح عرفی ایضا ولایعتقد بکل ما اشتهر بین الناس الا بعد التجارب والملاحظات.

ومن حبه للعلم انه قال: «الانفس الصافیة ذوات نزوع واشتیاق الی تصور الموجودات والاحاطة بها باطلاق فذلك یلتفت لمایزیدها رونقا وبهاء وینبت لما یکسبها صفاء ونقاء» (۲).

وهوقال فی کتاب تحدید نهایات الاماکن ان العلوم مطبوعة للانسان علی قبولها ومضطرة الیها لکونه فی العالم واحتیاجه الی التمدن ولزوم قسمة الاعمال الضروریة للعیش بین الاشخاص و هذا یحتاج الی التعدید والتقدیر و صروف الکیفیات والنظام اللحنی والکلامی وتقدمة المعرفة وتعرف احوال المستقبل و معرفة المیزان والمعیار للکلام والنطق والفکرة وامثال هذا فیتولدمن هذه الاسباب والحوائج الضروریة المعاش الانسان انواع العلوم والمعارف النظریة والخلیقة حتی الفتوه المرؤة (۳).

وهواستعمل الطرق العلمیة والمناهج الفلسفیة المتداولة بین العلماء واشتغل بالعلوم الریاضیة والطبیعیة الاجتماعیة والتاریخیة.

فهواولا کان عارفا بالمنطق ومعترفا بانه معیار ومقیاس لتعرف الصدق من الکذب والصواب من الخطاء.

وکان یعتمد علی المنطق ویعتبر مقاییسه معاییر لتالیف القیاس ویقول انه دقیق یلطف ویصعب علی القوم ماخذه ولهذا ینحرفون عنه لاجله. والانسان لما کان ناطقا ومجادلا خصیما احتاج الی میزان لکلامه الذی یحتمل الصدق و الکذب والی معیار لقیاسانه الجدلیه المعرضة للغالطة المضلة والصحة المبینة حتی یعیرها و یصححها و هذا المیزان والمعیار هوالمنطق.

وهویستدل بالقیاسات المنطقیة فی خلال عباراته کانه عالم عارف باشکاله (۴) وهو یقول انه حق والاعراض عنه بخلاف مانطق التنزیل به کما ورد فیه «اللذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» .

وکان هواستاذاً مختصاً بالریاضیات ومحباً لطرقه العلمیة بل کان یستعمل المناهج الریاضیة فی المسائل الدینیة کاوقات الصلوات ومعرفة القلبة و حکی انه

۱ــ الجماهر ص ۱٦۸.
۲ــ استیعاب الوجوه الممکنة فی صنعة الاصطرلاب ص ۱.
۳ــ تحدید نهایات الاماکن ص ۲۵ و ۳۵ ــ الجماهر ص ٦ ۷ و ۱۰ و ۲۲.
٤ــ تحدید نهایات الاماکن ص ۲۷ و ۲۸ و ۳٦ و ۳۹.

سئل حين الاحتضار حساب الجدات الفاسدة وهو مسالة رياضية فقهية عن ابى الحسن على بن عيسى الولوالجى حتى يبين له ولايموت هوجاهلا بها (٢).

وكان يهتم بالمسائل الجغرافية ومعرفة البلدان بحسب القواعد النجوميه والدلائل الرياضية و حسبنا فى مهارته فى العلوم الرياضية والنجوميه ما اعجب ابن سينا بماعنده من الفراهة فى المعالم الرياضية (٣).

كتبه الرياضية شاهده على مهارته فى الطرق البرهانية الحسابيه والهندسيه وقال: «والاشتغال بالانتقاد والتصفح ثنية كوودلايكاد يرتقيها فيظهر الامن اعانه الله بتوفيق وايده بتسديد» (٤). فكان مع البرهنة ينتقد ويتصفح حتى يصل الى الحق فى هذه العلوم الدقيقة التى تنفع فى الدين ايضا كما قال:

«نوع من التعاليم الرياضية التى يحصل بها اغراض كل مستند الى الدين معتصد بمناهج الصراط المستبين» (٤) و قال ايضاً:

«ان بالهندسة تعقل الصور مجردة عن المواد وتتصور حقيقة البرهان تصور انطباع لايذهب على القيم بها مايذهب على كثير من المحصلين فى المنطق مهما الزم مسلك صناعته ثم ترتقى بوساطة التدرب بها من المعالم الطبيعية الى المعالم الالهيه التى تمتنع لغموض معنيها و صعوبة مآخذها ودقة طرايقها و جلالة امرها وبعد تصورها عن ان ينقاد لكل احدا ويدركها من عدل سنن البرهان» (٦).

وهو بين طريقه فى العلوم الرياضية وقال:

«وقرنت بكل عمل فى كل باب من علله وذكرت ماتوليت من عمله مايبعدبه المتامل عن تقليدى فيه ويفتتح له باب الاستصواب لما اصبت فيه او الاصلاح لما زللت عنه اوسهوت فى حسابه لان البرهان من القضية قائم مقام الروح من الجسد و بجملة النوعين يحصل العلم بالاستيقان لاقتران الحجة بـه والبيـان كمايقوم بمجموع النفس والبدن شخص الانسان كاملا للعيان» (١).

ولكن نقـل الامام الحكيـم اللبيبى تلميذه انه لم يجىء بالمثال فى كتبه من مؤامرات الاعمال واذاجاء على النزر منه جاء بالطرق المنغلقة والالفاظ الفصيحة البعيدة عن التفهم ليخلو تصانيفه عن المثالات ليجتهد الناظر فيها مااودعه فيها من كان له دربة واجتهاد، وهو محب للعلم وكان لايبالى لمن كان على غير هذه الصفة فهم املم يفهم فهو عنده سواء (٢).

١ــ معجم الادباء ٧: ١٨١.

٢ــ الاسئلة والاجوبة جواب المسالة السادسة ص ٢٩ من طبعة طهران.

٣ــ القانون السعودى ص ٢٦١.

٤ــ افراد المقال فى امر الظلال ص ٣.

٥ــ استخراج الاوتار فى الدائرة ص ٣.

٦ــ القانون المسعودى ص ٥.

٧ــ ص ٧٠ من مقدمة الآثار الباقية طبع زاخاو.

وهو كمايظهر من‌كتبه خصوصا فى إسئلته عن ابن‌سينا ورده عليه فيلسوف عارف بالطرق الاستدلالية الفلسفية وكان ينقدالاراء الموروثة عن المشائين.

ولكنه كان يستعمل الطريق التجربى و الملاحظه العلمية فى المسائل الطبيعة و معرفة الاحجار و النباتات والحيوانات و معرفةالارض و تطور اتها القديمة بل كانه كان يرجع اصل العلوم الى التجارب و الحاجات كما يشعر به مقدمة تحديد نهايا الاماكن.

وهو اشتغل بتاريخ العالم ومعرفة الاديان والعوائد والرسوم الاجتماعية و الايام المسعودة والمنحوسة والاعياد عندالامم من‌الفرس والعرب والترك واليهود والنصارى والهند واعتمد على النقل وبعد الروايات وقارن بين ما اشتهر عند الامم من العقائد والاعمال و سلك طريق النقد والمقايسه.

وهو بعد قدامة بن‌جعفر والفارابى ممن اهتم بمدينةالانسان وكونه اجتماعيا وبحث عن مسائل اجتماعيه فى بروبحات و ضعهافى مقدمة كتاب الجماهر فى معرفه الجواهر.

ويمكن ان يقال انه من‌اقدم من اهتم بالمنهج العلمى فى التاريخ وسبق ابن‌خلدون فيما قال فى مقدمة حول هذه‌المساله.

لانه‌قال: «ولاسبيل الى التوسل الى (معرفه‌اخبار الامم السالفه و ابناء القرون الماضيه من رسومهم و نواميسهم) من جهه‌الاستدلال بالمعقولات و القياس بمايشاهد من المحسوسات سوى التقليد لاهل‌الكتب والملل واصحاب الآراءو النحل المستعملين لذلك وتصييرما هم فيه اسايبنى عليه بعده ثم قياس اقاويلهم و آرائهم فى اثبات ذلك بعضها ببعض بعد تنزيه‌النفس عن العوارض المرديه لاكثر الخلق والاسباب لصاحبها عن‌الحق وهى كالعادة المالوفه والتعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة واشباه ذلك... وبغير ذلك لايتاتى لنا نيل المطلوب ولوبعد العناء الشديد والجهد الجهيد. على ان الاصل الذى اصلنه والطريق الذى مهدنه ليس بقريب الماخذ... لكثرة الاباطيل التى تدخل حمل الاخبار والاحاديث... فالواجب علينا ان ناخذ الاقرب من ذلك فالاقرب و الاشهر فالاشهر ونحصلها من اربابها ونصلح منها مايمكننا اصلاحه ونترك سائرها على وجهها» (١)

وكانه‌كان يفضل التاريخ على العلوم المشهورة لانه‌قال:

«انماصدق قول القائل ليس الخبر كالعيان لان‌العيان هوادراك‌عين‌الناظرعين‌المنظور اليه‌فى‌زمان وجوده وفى‌مكان حصوله. ولولالواحق آفات‌بالخبر لكانت فضيلته‌تبين على‌العيان والنظر، لقصودهما على الوجود الذى لايتعدى آنات الزمان، و تناول الخبرايا‌ها ومافبلها من مافى الازمنة وبعدها من مقتبلها حتى يعم الخبر لذلك

١ـ الاثار الباقيه ص ٤.

لموجود والمعدوم معا.

والكتابة نوع من انواعه يكادان يكون اشرف من غيره، فمن اين لنا العلم باخبار الامم لولا خوالد آثار القلم.

ثم ان الخبر عن الشيء الممكن الوجود في العادة الجارية يقابل الصدق و الكذب على صورة واحدة وكلاهما لاحقان به من جهة المخبرين لتفاوت الهمم وغلبة الهراش والنزاع على الامم.

(١) فمن مخبر عن امر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه لانها تحته، او يقصدها فيزرى بخلاف جنسه لفوزه فيه بارادته.

ومعلوم ان كلا هذين من دواعي الشهوة الغضب المذمومين.

(٢) ومن مخبر عن كذب فى طبقة يحبهم لشكر او يبغضهم لنكر وهو مقارب للاول، فان الباعث على فعله من دواعي المحبة الغلبة.

(٣) و من مخبر عنه متقر با الى خير بدناءة الطبع او متقيا الشر من فشل وفزع.

(٤) ومن مخبر عنه طباعا كانه محمول عليه غير متمكن من غيره وذلك من دواعي الشرارة و خبث مخابي الطبيعة.

(٥) و من مخبر عنه جهلا، وهو المقلد للمخبرين، وان كثروا جملة او تواتروا فرقة بعد فرقة. فهو وهم وسائط فيما بين السامع وبين المتعمد الاول. فاذا اسقطوا عن البين بقى ذاك الاول احد من عددناهم من المتخرصين.

والمجانب للكذب المتمسك بالصدق هو المحمود الممدوح عند الكاذب فضلا عن غيره» (١).

ومما يدل على سامحه العلمي قبال الدين انه اهتم بتاريخ الاراء والديانات و الملل والنحل وكان يقرء كتب القدماء من الايران واليونـــان والهند واليهود و النصارى فى الفلسفة اوفيما يختص بدينهم وان لم يكن موافقا للاسلام اوكان مخالفا له والحال ان هذه النوع من الفكرة كان لايلايم الظاهريين.

كما قال المبرد فى الكامل:

«الاعرابى لايعرف المقالات التى اليها اهل الاهواء» ٢.

وهذا يدل على ان الظاهريين كانوا لايعبأون بتاريخ الآراء والديانات ولكن البيرونى تسامح واهتم بهذا العلم وبحث عن الآراء الفلسفية والافكار العرفانية الصوفية الباطنية.

ونعرض لهذه المسائل من الفلسفة القديمة الهندية:

١ـ التأله — ٢ـ النفس والمادة

٣ـ التناسخ — ٤ـ مجامع الجنة والجهنم

٥ـ الخلاص — ٦ـ اجناس الخلائق

٧ـ الطبقات والالوان للناس

١ـ (طبعة مصرفى ١٣٠٩ ص ١٢٣ ج ٢).

٢ـ الهند ص ٢.

۸ـ منبع النوامیس والسنن وهم الحکماء دون الرسول کمافی یونان
۹ـ المنصوبات والاصنام والقرابین
۱۰ـ البیذوالیرانات
۱۱ـ النحو والشعر وعلوم هندیه اخری
۱۲ـ السحر
۱۳ـ المدة والزمان وخلق العالم
۱٤ـ التواریخ وقال «بالتواریخ تصیرالاوفات المشار الیها بالزمان معلومة»
(ص ۲۰۳ من کتاب الهند)

۱۵ـ البرهمن وکشتر وعملهما
۱٦ـ الحج
۱۷ـ المطاعم والمشارب
۱۸ـ المناکح
۱۹ـ الدعاوی
۲۰ـ العقوبات والکفارات
۲۱ـ المواریث و حقوق المیت
۲۲ـ الصیام
۲۳ـ الاعیاد والافراح والایام المسعودة والمنحوسة

ترجم البیرونی کتابی باتنجل وسانك (ص ٤ من الهند) وله سنه کتب فی القصص والاساطیر (ص ٤٤ من مقدمة الاثار الباقیة فی فهرس آثار البیرونی).

وذکر هو اسماء کتب مانی البابلی کسفرالجبابرة وکنزالاحیاء و فرقماطیا و مصبح الیقین وسفرالاسفار وسفرالاسرار والتاسیس والانجیل والشابورقان له و امدستاك لزرادشت الاذربیجانی وکتب الهند وکان لایری باسابان یقرء هذه الکتب ویستفید منها بل کان یفحص عن هذه الکتب ویطلبها وکان فی بناریخ الشرق نیفا واربعین سنة لکتب مانی حتی وجد بعضها (۱)

ویمکن ان یقال انه استفاد من کتب السلف مثل:

۱ـ کتاب الاراء ونقض الفلسفه والدیانات وکتاب الرد علی اصحاب التناسخ للحسن النوبختی.

۲ـ الملل والنحل لاسماعیل النوبختی.

۳ـ المقالات فی اصول الدیانات للمسعودی.

٤ـ وصف مذاهب الصابئین والثنویه والکلدانیة ومقالات الثنویه والحرانیه لابی الطیب السرخسی.
ب

۵ـ کتاب الاعیاد والنواریز لعلی بن مهدی الکسروی

٦ـ کتاب النوروز والمهرجان لابی الحسن علی بن المنجم الفارسی

۷ـ کتاب الاعیاد وفضائل النیروز لصاحب بن عباد.

۸ـ کتب المعتزله و المتکلمین فی تاریخ الدیانات والاراء.

۱ـ الاثار الباقیة ص ٤۹ من المقدمه وص ۲۹ و ۲۳ و ۱۱۸ و ۳۰۷ و ۳۰۸ من المتن.

خلاصة مایمکن ان یقال فی حق هذاالعالم الفذالنادر، انه فیلسوف ریاضی طبایعی مورخ عارف بالدیانات والاراء والحکایات والقصص والقواعد الاجتماعة، اهتم بمسائل عملیة کثیرة حتی فن فهرسة الکتب ومعرفتها. فهو مع انه کان دینا معتقدابالاسلام تعرض لعلوم ومعارف کانلایعبابهـــا کثیرمن الظاهریین و کان لایری باسابالاشتغال بها.

خطابه‌ایست که در کنکرهٔ بیرونی در شهر کراچی ایراد شده است).

نگارش: دکتر جواد سلماسی‌زاده
دانشکده ادبیات ـ دانشگاه آذرآبادگان

بحثی اجمالی دربارهٔ شیوهٔ سه شارح عظیم‌الشان مثنوی معنوی‌مولوی

(نیکلسن ـ انقروی ـ بدیع‌الزمان فروزانفر)

نخستین‌بار نام نامی (رینولد ـ الین ـ نیکلسن) را از زبان مبارك علامهٔ فقید بدیع‌الزمان فروزانفر با تفخیم و تکریم تام و تمام شنیدم. در دورهٔ دکتری که انس و الفت بیشتری با شادروان استاد پیدا کرده بودم. آن جناب اینجانب را بیشتر از بیش‌متوجه مقام والاوعظمت روحی آن شرق‌شناس شهیر گردانید. برآنم داشت که از آثار آن دانشی مـــردبی‌نظیر، علی‌الخصوص از متون ترجمه و تفسیر مثنوی و نسخهٔ فارسی مثنوی به تصحیح نیکلسن مجلدی چند، برای کتابخانه شخصی مهیا سازم.

و هم ایشان بودند که مشوق مسافرت اینجانب به کمبریج و مطالعهٔ اصول مدارك مورد استفاده نیکلسن شدند، باین حقیر جسارت بخشیدند، تا دامن همت به کمر زنم و بترجمهٔ تفسیر مزبور بپردازم.

باری بعد از مطالعهٔ مقدمهٔ همان کتاب دریافتم که این دانشمند بزرگوار، شارحان مثنوی سلف را، چنانکه شاید و باید، بدنیای غرب معرفی و حق بزرگی را ادا کرده است*.

علی‌الخصوص شیخ اسمعیل انقروی، مولف کتاب فاتح الابیات را چنانچه درخور عظمت آن دانشمند عالی مقدار است، بدانش پژوهان شناسانده بعد از این معرفی است که در گوشه‌وکنار، اهل دل بمطالعـــه و ترجمه آن کـــتاب پرداخته‌اند. تاثیر تفسیر و متن چاپی نیکلسن در تراجم مذکور پیدا و هویدا است. ولی مساله‌ای مهم که سزاوار دقت و شایان‌اهمیت است، آنکه معرف ـ

* برای مزید اطلاع بمقاله اینجانب دی و بهمن ماه سال ۱۳۴۵ مجله وحید مراجعه فرمایند.

رینولد الین نیکلسن ـ به عالم ادب‌ایران و در دانشگاه تهران و نزد دانشمندان این مرزو بوم، چه در زمان‌حیات وچه بعد از مماتش، شادروان استاد مسلم بدیع‌الزمان فروزانفر بوده است.

در هنگام رحلت، رثائیه رسا وشیوا «راد نیکلسن‌ایکه برفضلا خویشتن را تو پیشوا کردی» که برای‌دانشمند بزرگوار ساخت، و مراسمی که به‌عنوان حق‌شناسی در ازاء زحمات و به‌پاس خدمات وی به‌عالم ادبیات منظوم و منثور عرفانی برپا نمود، نام نیکلسن را در دفتر ادبیات فارسی معاصر وارد و وی را مخلد گردانید.

سپس در مقدمهٔ کتاب شرح مثنوی شریف، با تکریم تمام از آندو شارح (نیکلسن و انقروی) به‌نیکی نام برده است و آندو کتاب مستطاب را در ردیف منابع و مراجع استفادهٔ علمی خویش بشمار آورده و باکمال شهامت حق متقدمان را ادا کرده است.

فی‌الجمله بحث امروز همبستگی معنوی لغوی این سه کتاب مستطاب با یکدیگر است.

چون از لحاظ نظر قدمت تاریخی، فاتح الابیات بر دوکتاب دیگر مقدم است، از اینرو ابتدا بیان روش تحقیق و طرز تقسیم آنرا ذکر می‌کنم.

فاتح الابیات

فاتح‌الابیات مشتمل بر شش دفتر است، اثری بسیار مفید و نمونهٔ خود نثری رسا و شیوست.

از دیدگاه شیوهٔ نگارش بسبك زمان خویش، دارای اطناب و اسهاب و سرشار از قرینه سازی و سجع و ترصیع و موازنه و مالامال از مفردات و ترکیبات و اشعار و امثال عربی و فارسی است.

چون شیخ اسمعیل انقروی، شیخ و مرشد خانقاه (غلطه سرای، بود. بنابر- این آثار مجلس گفتن از نثر او پیدا است، همچنین برای تفهیم موضوع به سالکان طریقت‌مولوی، به تاکید و تکرار پرداخته و موضوع را در بعضی مواقع بدرازا کشانیده است.

اما از نظر معنی، شارح مذکور، قرآن و حدیث وفقه را به تقلید ازظاهر متن مثنوی در قالب عرفان ریخته وبا علم کلام اسلامی آمیخته است.

از طرف دیگر در واقع، بیان منظوم کلیات تصوف مضری محسوب است.شعر بنفس خویش سنگریست، ولی شرح فصیح ابیات آسمانی مثنوی مولوی بانثر،

---

* ص ۱۲ و ۱۳ مجلد اول.

* شیخ اسمعیل انقروی متخلص (برسوخی) از کبار مشایخ عرفان قرن یازدهم هجری است، انقروی در سال ۱۰۴۱ هـ ق درگذشته و در موازی خانه شهر غلطه سرای مدفونست هفده فقره اثر نفیس از وی به‌یادگار مانده است که مهمتر از همه کتاب فاتح‌الابیاتست.

وبا زبانی که در مسیر تکامل است، بسیار دشوار می‌نماید.

زیرا که اغلب اوقات زبان و اصطلاحات صوفیان، متغیر و لغزنده است، یعنی برخلاف سایر فرق و مذاهب، که الفاظ و تعبیرات ثابتی دارند. زبان صوفیان آن ثبات را ندارد، لغات در معانی مجازی و گاهی بسیار مجازی به‌کار می‌رود، از اینرو انقروی اغلب اصطلاحات معمول فارسی را به‌کار برده است. بحدی که صرف نظر از پاره‌یی لغات وروابط کلام و معانی افعال، فهم جمله‌ها برای فارسی زبانان زیاد اشکال ندارد.

در مقام مقایسه البته عامل مهم حیاتی یعنی شرایط زمان ومکان رانبایـد از نظر دور داشت. انقروی در قرن یازده هجری در کشور عثمانی می‌زیسته، لذا از قیود و سنن و معتقدات رایج زمان‌ومحیط زیست خویش آزاد نبود، و ازترس تکفیر وخشم عوام وعلمای قشری قادر نبود، تـا بـــه قـــول معروف بساط عارفانه را بی‌باکانه بگستراند، و اسرار نهان را منصوروار هویدا سازد. بلکه مطابق رسم زمان و پیروی از گذشتگان، مسائل تصوف و عرفان را بارمز و اشاره و کنایه و استعاره و ابهام و الفاظ لغزنده ذکر کرده است.

شرح انقروی مشحون ازعین آیات قرآن کریم و کلمات قصار بزرگان‌اسلامی اخبار و احادیث نبوی است.

باری انقروی مانند اغلب شارحان بزیور علم و فنون زمان خویش آراسته بود. مع‌ذالك تفسیر انقروی در حدود عناصر و مواد ظاهری گفتار مولوی است. چون مانند معاصران یعنی نیکلسن و استاد بزرگوار بدیع‌الزمان تجزیه کامل و طبقه‌بندی علمی مطالب مثنوی، مورد توجهش نبوده و ا زاینرو در مقام تبیین ابیات به‌ندرت، از اشعار متن مثنوی مدد می‌گیرد، یعنی اینکار اتفاقی است و از اشعار نغز ودلکش وسر تاپا شور وهیجان دیوان شمس وسایر آثار مولانـــــا پرداخته و زمانی نیز بحث انتقادی درباب روش آنها نموده است.

گاهی بذکر عقاید اولیاء سلف پرداخته اما بسایر متون ادبیات عـــرفانی، بسیار کم اشاره کرده است.

ولی گاه‌گاهی به گفتار شارحان مثنوی قبل از خود، از قبیل شمعی سروری پرداخته وزمانی نیز بحث انتقادی درباب روش آنها نموده است.

در بحث الفاظ بشرح کلمات مشکل عربی و فارسی پرداخته و داد معنی داده است، در آن‌حال نیز توجه بیشتری به‌بیان مفردات و ترکیبات تازی مبذول داشته و از بیان نکات دقیق صرفی و نحوی و معانی و بیانی، و سایر فنون‌ادبی خودداری نکرده است، در هنگام ضرورت از تازی و فارسی و ترکی، شواهد شعری آورده ولی اغلب نامی از شاعر نبرده است.

اگر بخواهیم شواهدی برای مواردمذکور بیاوریم، چون شرح به‌زبان ترکی است، تصور می‌شود، ملال‌آور باشد، از اینرو خودداری گردید.

باری بیان سبك وشیوهٔ نگارش آن شش دفتر با عظمت در ایـــن مختصر

نمی‌گنجد (بقول مولوی) ـ بحر را باکوزه پیمودن است. بنابراین اثر مزبور در شروح ترکی مثنوی بعد از خود وپاره‌یی‌ازشروح عربی مانند منهج القوی و تفسیر نیکلسن، تاثیر بسزا گذاشته است. نیکلسن در مقدمهٔ تفسیر خویش آنرا ستوده است، و به‌کرات و مرات ازآن نام برده و بدان استناد کرده و یا انتقاد نموده است، گاهی‌نیز به‌راه خطا رفته است*.

بهر صورت کتاب فاتح‌الابیات تاثیر بسیاری در تفسیر نیکلسن کرده‌است، ولی بین محتوای ایندو فرق فاحش وجود دارد، و علی‌رغم بعضی از کوته‌نظران تفسیر نیکلسن ترجمه انگلیسی فاتح‌الابیات‌نیست. بلکه بحری بی‌کرانه‌ایست که چکیدهٔ بیست و هفت فقره از تفاسیر مثنوی فارسی و ترکی و عربی و انگلیسی و آلمانی را دربر دارد. برمبنای تحقیقات دقیق علمی عصر حاضر متکی است، زیرا که شرایط زمانی برای این‌شارح مهیا و امکان تحقیق، و دسترسی بمنابع مفید از هر لحاظ فراهم بوده‌است.

اگرچه کلیهٔ شارحان مسلمان در حدود الفاظ و اصول و امور سنتی ببحث در مثنوی مولوی پرداخته‌اند، اما شاید توش و توان بیشتری به بیان مطالب عرفانی آن و فهم عمق افکار مولوی را نداشته‌اند، و با جرئت اظهار عقیده نمی‌کردند.

روش تحقیق نیکلسن در کتاب تفسیر مثنوی مولوی

اگربگویم که‌نیکلسن چنانکه‌بایدوشاید ازعهدهٔ‌انجام‌این‌مهم برآمده‌است اغراق نگفته‌ام. مفسرعظیم‌الشان نه‌تنهادربارهٔ شرح‌مشکلهای‌مثنوی حق‌کلام‌را اداءکرده است، بلکه‌ضمن‌تبیین موضوعات‌آسمانی مثنوی ببحث دربارهٔ طرزضبط مفردات و قواعد فنون ادبی پرداخته است، چنانکه در ضمن شرح بیت شماره ۱۳۷ چنین نگاشته است:

«و اوعطف پس از کلمهٔ مختوم به هاء مختفی» گاهی در شعر با سکون تلفظ می‌شود برای تایید این موضوع، شش فقره شاهد مثال از مثنوی آورده است».

۲: در ضمن اشاره به‌تراکیب و معانی لغات چگونگی ضبط آنها را در نسخ مختلف خطی و چاپی ذکر کرده است بدین ترتیب:

«در مصرع دوم در نسخه‌های چاپی و نسخه‌های خطی قرن سیزدهم و همچنین در نسخه «شهروباش» ضبط شده است.

باش یك اسم مجمل و مترادف محل اقامت و یا منزل است، چنانکه کلمهٔ جای باش بمعنی محل اقامت آمده‌است، محل شاهد بیت ۷۶۱ دفتر دوم مثنوی است.

مثال دیگر را دربیت شارهٔ ـ ۲۳۵۶ همان دفتر است که ترکیب (بهر باش)

---

* (رك) بمقالهٔ نگارنده که در شماره بهار سال ۱۳۵۰ در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، چاپ شده است.

مثال دیگر، در ضمن توضیح مصرع اول بیت ۴۷ دفتر اول «هر یکی از ما مسیح عالمی است» چنین اظهارنظر کرده است:

نسخهٔ ما کلمهٔ عالمی را با کسر لام آورده است همچنین کتاب فاتح الابیات ولی اسماعیل حقی، منهج القوی ــ مسیح عالمی با فتح لام ضبط کرده‌اند.»

ایضا در بیان بیت ۴۹ دفتر اول مرادم قسوتیست.

«شارحان ترك مرآدم خوانده‌اند که فاقد معنی است»

مثال دیگر دربارهٔ شرح بیت ۵۳ مجلد اول

«کلیهٔ نسخه‌های خطی کــه در اختیار داشتم حتی کتاب فـــاالابیات (صفر افزوده وهشکی مــــی‌نمود) نوشته‌اند. اما نسخه‌ی (صفرا نمود وخشکی افزود) درج کرده است، من نیز متن فارسی مثنوی را از روی نسخهٔ اخـــیر به‌چاپ رسانده‌ایم

۳: به نظریات مختلفهٔ شارحان مثنوی اشاره و نیز دربارهٔ کیفیت شرح آنان بحث انتقادی می‌کند و آراء صواب و خطای آنها را ارائه می‌نماید.

مثال شایسته در مورد تعبیر «نی» است.

«بعضی از شارحان آنرا قلم اعلی یا (محمد مصطفی) دانسته‌اند، اشاره به نظر شیخ اسمعیل انقروی ــ اما من‌مع‌الوصف عقیده‌دارم، که باکلیهٔ قرائن‌موجود، تعبیرات فوق دربارهٔ (نی) ناروا و مردود است.»

«نویسندگانی چون خواجه خان* که بدون توجه به حقیقت دیدگان خود را می‌بندند، تا حقایق را ننگند وبی‌پروا ادعا نمایند که:

«نی پیامبر و قوای‌نی قرآن است به‌راه خطا رفته‌اند»

«در صورتیکه به‌نظر اینجانب «نی» حاکی از وجود مولاناست که نـــوای آسمانی را سرداده است، ویا مرد کـــاملی چون حسام‌الدین چلبی که از لحاظ عرفانی باوی اتحاد معنوی دارد به گفتگو پرداخته است.

ناگفته نماند که از مفاد کلام رومی چنین استنباط می‌شود که پیامبر اسلام منشاء الهام اسرار عرفانی مثنویست، شاهد مثال ابیات ۱۷۳۳ـ۱۷۲۷ همین دفتر است که ذیلا نقل می‌شود.

قافیه انـــدیشم و دلدارمـــن — گویدم مندیش جز دیدار مـــن
خوش نشین ای قافیه اندیش‌من — قافیه دولت توئی در پیش من
حرف چه بود تا تواندیشی ازآن — حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف وصوت‌وگفت رابرهم زنم — تا که بی‌این هرسه باتو دم‌زنم
آن‌دمی کز آدمش کردم نهـــان — باتو گویم ای‌تو اسرار جهان
آن دمی را که نگفتم با خلیل — وآن غمیرا که نداند جبرئیـــل
آن‌دمی که از وی مسیحا دم نزد — حق زغیرت نیز بی‌ما هم نزد
ما چه‌باشد درلغت، اثبات‌ونفی — من نه اثباتم منم بی‌ذات و نفی

* خواجه خان مولف کتابی است به‌نام مطالعه در تصوف.

باتوجه به‌مثال بالا و امثلهٔ بی‌شمار دیگری که در این کتاب وجود دارد، این امر محقق است که تفسیر نیکلسن براساس شرح‌مثنوی‌برمثنوی نوشته‌شده است به‌حدی که برای شرح نخستین هزارهٔ دفتر اول متجاوز از پنجهزار بیت بشاهد مثال شعری اشاره کرده است. منظور این مقال بیان مزایای تفسیر نیکلسن نیست چه بقول مولانا، «گر بگویم شرح این بی‌حد شود ـ مثنوی هشتاد تا کاغذ شود» غرض ذکر بعضی از مناسبات آن سه کتاب است.

پس باقی مطالب‌این‌مقاله در پیرامون کتاب مستطاب مثنوی شریف است.

باری شادروان استاد بدیع‌الزمان فروزانفر در اغلب موارد با لحن ملایم و متین و دقیق بانتقاد نظریات شارحان مثنوی مولوی پرداخته و با خامهٔ توانا و خلاقهٔ خویش موضوعات مشکل را شکافته و حقایق را آشکار کرده است، محض مثال از جلد اول ص ۵۰ سطر هفتم به‌بعد ـ نمونه‌یی ذکر می‌شود.

شارحان مثنوی این حکایت[۱] را بصور مختلف تاویل کرده‌اندبدین‌گونه: «عقل، شاه است و نفس، کنیزك و معشوقهٔ آن و بازتن، معشوق نفس است و معالجه نفس که معلول بعلت‌هاست، بردست طبیب حقیقی که مرشد کامل است، جاری می‌شود و یا آنکه شاه عقل جزئی است و کنیزك نفس جزئی و زرگردنیا و حکیم عقل کلی، از آنرو که عقل جزئی تعلق به نفس دارد ونفس تعلق بدنیا و یاشاه عقل نظری و حکیم غیبی، روح‌القدس و کنیزك عقل عملی و زرگر نفس و معالجات اطباء ادلهٔ جدلیه و خطابیه» ـ باختصار از شرح سبزواری.

«ولیکن این تاویل‌ها غالبا مناسبتی با مذاق مولانا ندارد و ازآن جهت که بطور کلی مثل و داستان در مثنوی برای توضیح و بیان مطلب می‌آید و مولانا نمی‌خواهد که آنرا سرمشق اخلاقی و اجتماعی قرار دهد و بدین جهت می‌بینیم که حکایاتی در مثنوی ذکر شده که ظاهر آنها زننده و نامطلوب است ولی چون مقصود را روشن می‌سازد، مولانا ازآوردن آنها خودداری نکرده است، زیرانظری به‌صورت قصه و اجزاء آن ندارد. تنها آنرا پیمانهٔ معنی قرار داده و در ایـــن حکایت نیز ظاهرا صورت آن منظور نبوده ونتایج آن مطلوب است که ما بدانها اشاره کرده‌ایم.»

خلاصهٔ علامهٔ فقید هر تمثیلی را که شرح می‌دهد، به‌فهرست مطالب شماره ابیات مربوط ـ مآخذ و نقدوتحلیل آن معانی ـ لغات و تعبیرات ـ مباحث کلی ـ شرح ابیات را به‌قید شماره ذکر می‌کند که دربین شروح عربی و فارسی این دقت علمی و بحث تحلیلی هرگز دیده نشده است و حتی نیکلسن نیز چنیـــن توفیق نداشته است. شاهد مثال برای حل مشکلهای مثنوی از دیوان غزلیات مدد می‌جوید، اینك شاهد مثال درباب شرح این بیت:

«با لب دمساز خود گر جفتمی ـ همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی»

---

[۱] ص شماره ۴۰ ج ۱ ـ ص شماره ۲۹۰ حکایت سوم ج ۱ ـ حکایت چهارم ص ۳۳۸ ج ۲.

با عقل خود گر جفتمی من گفتنی‌ها گفتمی
خاموش کن تا نشنود این قصه را بادهوا

دیوان، ب ۱۰۶

گر سر تو ننهفتمی من گفتنی‌ها گفتمی تا ازدلم واقف‌شدی امروز خاصی‌وعام‌دل

دیوان، ب ۱۴۱۱۰

در عشق بی‌قرارش بنمودنست کارش از عرش می‌ستاند برفرش می‌فشاند

دیوان، ب ۸۸۵۹

چو رسول آفتابم بطریق ترجـــمانی بنهان ازو بپرسم به شما جواب گویم

دیوان، ب ۱۶۹۶۷

همه لب‌برلب معشوق حونی نالانـــنـــد دل ندارند وعجب‌این‌که همه دلشادند

صاحبدلان دانند که اینهمه شاهد مثال، از دیوان غزلیات در هیچیـــك از شروح مثنوی نیامده است.

در بحث الفاظ باشعار سرایندگان بزرگ زبان فارسی استناد کرده است بدین ترتیب:

از اسدی طوسی ص ۱۰۸٤ ج ۳
ازفرخی ص ۷۳ ج ۱
از منوچهری ص ٥٤ــ٥٥ــ۳۲۳ ج ۱.
از فردوسی ص ٥٥ــ٦٤ــ۱۳۳ ج ۱
از ناصرخسرو ص ۱۳۳ ج ۱ ص ۱۰۸٤ ج ۳
ازخاقانی ص ٤۰ ج ۱ ص ۸٥۳ ج ۳ ــ ایضا ص ۱۰۸٤
ازاوحدالدین کرمانی ص ۳۱ ج ۱ ص ۱۱۰۹ ج ۳
از اشعار شاعرانی مانند سنائی ــ عطار ــ سعدی و حافظ و حبیب‌خراسانی
از سنائی ص ۱۳۳ و ۳۳۳ ج ۱ ص ۱۱۰۸ و ۱۰۳۹ ج ۳ ــ ص ٦۲۸ ج ۱
ازعطار ص ٥٤ ج ۱ ــ حافظ ص ٦٥ ج ۱ ــ ص ۲٦۸ ج ۱
از سعدی ص ٥۹ ج ۱ ص ٤۲٦ از ج دوم ص ٤۷۸ ج ۲
از حافظ ص ٦٥ ج ۱

در این کتاب شاهد مثال تازی فراوان است، اینك به‌چند نمونهٔ از آن اشاره می‌شود.

از ابودلف الخزرجی ص ۱۲۹ ج ۱ ــ ص ۱۰۲۳ ج ۳.
از حاج ملا هادی سبزواری ص ۲۲۲ ص ۱۰۷ ج ۱ از عیون الاخبار.
از حلاج ص ۱۳٤ ج ۱ ص ۸۹٤ ج ۳ ــ ص ۱۱۰ ج ۱ از ابوالفضل میکال

اینهمه احاطه باشعار شعرای متعدد فارسی و عربی در شروح دیگر دیده نمی‌شود و خاص مثنوی شریف است.

برای شرح ابیات مثنوی از مثنوی نیز کمك می‌گیرد، ولی در این موردتوفیق تفسیر نیکلسن بیشتر است.

چنانکه در تفسیر بیت شماره ۵۱۸ دفتر اول.

«پیش هست او بباید نیست بود — چیست هستی پیش او کور و کبود

از ج دو مثنوی بیت ۴۳ شاهد مثال آورده است.

تاجران انبیاء کردند سود — تاجران رنگ و بو کـــور وکود

همچنین از ج ۱ بیت ۹۲۴

چون فضولی گشت و دست و پا نمود — در عنا افتاد و در کور و کبود

و نیز در مورد تفسیر ابیات شمارهٔ (۲۰۷۱–۲۰۶۶) دفتر اول که چنین آغاز شده است:

استن این عالم ای جان غفلت است هـوشیاری این جهان را آفـــت است الخ

از ج ٤ ابیات شماره ۱۳۲۷ به بعد را به عنوان توضیح بیت فوق نقل کرده است که مطلع اش این است:

گاو اگر واقف ز قصابان بدی — کی پی ایشان بدان دکان شدی

در مواقع مقتضی که ابیات مثنوی معنوی مولوی در حکم اجزاء قضایای منطقی و یا شرط و جواب باشند، نظر باین ارتباط آنها را به ترتیب و درخود مقام یکجا تفسیر می‌کنـــد، و روابط آنها را توضیح می‌دهـد، آخر الامر معنـــی کلمات مشکل، اصطلاحات خاص، یا امثال و آیات و عبارات غامض را جداگانه درج می‌نماید مثال بیت‌های (۳۰۲–۲۹۹) دفتر اول است:

زر قلب و زر نکو در عیار	بی‌محک هرگز ندانی اعتبار
هر کرا در جان خدا بنهد محک	هر یقین را بازداند او ز شك
در دهان زنده خاشاکی جهد	آنگه آرامد که بیرونش نهد
در هزاران لقمه یك خاشاك خرد	چون درآمد حس زنده پی ببرد

«چون حق و باطل و قالب و خالص دوشادوش یکدیگر پدید می‌آید و در جهان روانست» بناچار برای تشخیص و تمیز آنها ضرورت دارد، آن میزان به عقیدهٔ مولانا «دل پاك و احساس باطنی است که محك قلب و خالص است ولی آن احساس باید که از (غرض و هوای نفسانی پاك باشد تا راست بسنجد و بهیچ‌سو متمایل نشود، آنگاه که) «احساس باطن را که مهذب شده باشد مثال می‌زند بدهان زنده که خاشاکی را در هزار لقمه حس می‌کند، و از شرط (زنده) بقیاس معلوم می‌شود که دهان مرده این حس را ندارد و بنابر این هرگاه احساس باطنی هم مردهٔ شهوت و افکندهٔ غرض باشد، خاصیت تشخیص و تمیز را از دست می‌دهد و بیش به‌کار نیاید».

علامهٔ فقید به‌تصریح دقیق موارد اقتباس یا استدلال با قید جزئیـــات و مشخصات مراجع، مشتمل بر صفحه و مجلد و زمان و مکان چاپ می‌پردازد.

چنانکه ماخذ کتبی باشد مشخصات آنرا نیز برمی‌شمارد.

اینك نمونهٔ از آن درباب شرح بیت ۱۳۲ دفتر اول

قال اطعمنی فانی جایع - و اعنجل فالوقت سیف قاطع

بعد از شرح بیت درپایان صفحه چنین* مرقوم شده است:

«برای اطلاع از معانی وقت،جغ: اللمع، چاپلیدن، ص ۳۴۲ رسالهٔ قشریهٔ، «چاپ مصر، ص ۳۱، کشف المحجوب هجویری، طبع لنین‌گراد، ص ۴۸، عوادف المعارف»، حاشیهٔ احیاء العلوم چاپ مصر ج ٤، ص ۳۲۹، شرح شطحیات‌روزبهان بقلی، چاپ تهران.

«ص ۵۴۸، شرح منازل السائرین، طبع مصر، ص ۱۷۳، نقاش الفنون طبع تهران، ص ۱۷۰».

چون مثنوی به‌قول مولانا جلال‌الدین محمد بلخی لب و عصاره و مغز قرآن است، در هنگام تبیین ابیات مثنوی به‌نقل تفسیر آیات قرآنی از مفسران معتبر پرداخته در حالی‌که عین آیه را باقید شماره و اسم سوره ذکر کرده است، ونیز تاویلات متصوفیه را از متون معتبر که مشعر بموضوع مورد نظر باشد بطور دقیق در مثنوی شریف درج کرده است. این عمل خواننده را موجه می‌کرداند که استاد فقید اطلاع و احاطهٔ بی‌پایان بعالم عرفان و فرهنگ اسلامی داشته‌اند.

دلیل این مدعی شرح بیت ٤۹ دفتر اول است.

ترك استثنا مرادم قسوتیست - نی همین کفتن که عارض حالتست

«استثنا: گفتن: «ان شاء الله» است و بهمین معنی تفسیر شده است» آیهٔ شریفه:

« ولایستثنون (القلم، ۱۸) واستعمال شده‌است در قوت‌القلوب»

«طبع مصر، ج ۳، ص ۱۰۵، ۱۹۹ و حلیة الاولیاء (چاپ مصر، ج ۲»

«ص ۲۸۰ «و احیاء العلوم (طبع مصر، ج ۱، ص ۹۱»

«در صفت مردان حق گفته‌اند: ولایتکلمون الا والاستثناء کلامهم.» (حلیةالاولیاء ج ۱۰، ص ۲۰۱) ونزد اصولین استثنا وشرط نزدیك بهم است. بمناسبت آنکه شرط خود متضمن معنی استثنا است، و اگر ما بگوییم فی‌المثل که زراعت ما خوب می‌شود، اگر باران بیاید. در حقیقت موردی را که باران نیاید از حکم استثنا می‌کنیم و زمخشری نیز آیهٔ مذکور را بهمین صورت تاویل کرده است.»

«تفسیر طبری ج ۲۹ ص ۱۷، تبیان، ج ۲ ص ٦۹۸، کشاف ج ۲.»

«ص ٤۸۱ - تفسیر امام فخر رازی طبع آستانه ج ۸ ص ۲٦۸.»

«المستصفی از محمدغزالی طبع مصر، ج ۲ ص ۳۹ اللالی المصنوعة تالیف سیوطی طبع مصر ج ۱ ص ٤۳.»

مورد دوم درشرح بیت شماره ۸۲ دفتر اول ص ۷٤، چنین می‌نویسد: «تفصیل این قصه را می‌توانید، در ذیل آیهٔ ۵۷ و ٦۱ از سورهٔ «البقره» در همهٔ تفسیرها بخوانید، محمدبن جریر طبری در تفسیر خود اقوال مختلف را در تفسیر ایندو آیه نقل کرده است. (تفسیر طبری مصر ج ۱، ص ۲۲۵، ۲۳۵ الخ.»

در جایی که مساله مربوط به حدیث قدسی باشد، منابع موثق را بافید دقیق
«گفت ای نور حق و دفع حرج – معنی الصبر مفتاح الفرج
جزئیات بیان کرده است، اینك دلیل:
الصبر مفتاح الفرج: حدیث نبوی است (کنوز الحقایـــق، طبع هند ص ۲۷۶
ایضا در شرح بیت ۱۲۸ دفتر اول.
کلت افهامی فلااحصی ژنا
« احصی ژنا: مأخوذ است از حدیث «اللهم انی اعوذ بر ضاك من سخطك»
احادیث مثنوی ص ۲ انتشارات دانشگاه.»
در جایی که موضوع از نظرتاریخ قابل دقت و اهمیت باشد به توجیه‌علمی
علل تاریخی می‌پردازد و نیز ماخذ قصص و سرچشمه افکار مولوی را روشن
می‌نماید اینك مشتی از خروار ماخذ قصص:
«نگریستن عزرائیل برمردی»:
«اصل این حکایت را در حلیه الاولیاء طبع مصر ج ٤ ص ۱۱۸
«و احیاء العلوم ج ٤ ص ۳۲۷ و جوامع الحکایات عوفی باب سیزدهم ازقسم
چهارم و در عجائب‌نامه از مولفات قرن ششم و نیز در کتابی از عزالی مشهور
به کتاب «یذکرفیه حماقة اهل الاباحة) می‌توان دید..»
«خلاصه احصاء ثناء این اثر شریف درحدود توانایی امثال اینجانب نیست،
ولی به‌حکم آنکه (هرکسی برحسب فهم گمانی دارد)، اجمالا عرض می‌نماید که
هر کسی در این بوستان سیر نماید نه‌تنها بادامن پرگل و ریحان برمی‌گردد
بلکه این کتاب مستطاب خاصیتی دارد که در انسان ایجاد ایمان می‌کند نه اینکه
بظاهر اقناع نماید و بس.
ولی هزار افسوس که اجل مهلت نداد و این امر نفیس ناقص ماند.

محمد شیروانی
کتابخانه مرکزی ـ بخش مخطوطات

سخنی از تصوف درادبیات فارسی ویادی از پیر هرات

(خواجه عبداله انصاری) *

اقبال به کشف وشهود درتاریخ فکر بشرتازگی ندارد هرزمان که ازطریق علم وادرا واستدلال منطقی درراه حل رمز مبدء ومعاد ورازحیات خویش عاجز گشته متوسل به توجهات دل گردیده است تا شاید ازاین راه حقیقت را بتواند دریابد. بنابراین تصوف وعرفان درتمام ادوار وتمام ادیان حتی دراعتقادات جادوئی وابتدائی بشر نیزوجودداشته امابه نوع خاصی جلوه گر بوده وهرانسان اندیشمندی ناخودآگاه تمایلات عرفانی ومعنوی دارد . (۱) این تمایل نه ازراه منطق است بلکه پسند دل اوست. حال باید دید که ازکجا وچگونه این علاقه درنهاد یك انسان پیدا شده است .

ازآغاز ظهوراسلام خواص مردم را خرد رهنمون بود وعوام را ذوق واحساس، تاکم کم به مذهب عشق کشانده شدند وگفتند :

باعاقلان بگوی که ارباب ذوق را عشق است رهنمای نه اندیشه رهبراست.

---

* این مقاله را برای مقدمهٔ کتاب مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری چاپ بنیاد فرهنگ تهیه کرده بودم چون جای اطالهٔ کلام درمقدمه کتاب های آنجا نبود شایسته دانست اقتراحاً موردنظر خوانندگان محترم واقع داردتا ازغث و سمین درآن خبص وثمینی بازیابند نظر اصلاحی ابرازفرمایند المذرعند کرام الناس مقبول

(۱) ـ میدانیم که عرفان غیرازتصرف است .

مرور زمان این ذوق را بهمشرب عرفان وتصوف پختهای تکامل داد وحتی بزرگان و دانشمندانی مسلح بسلاح علـم نمایان ساخت تا بحدی کـه خود ایشان هم راهنمای اهـل دل گردیدند .

تصوف درایران تا زمان مغول اوصاف اشرافی داشت (۱) وواقعا در بین خواصی از مردم جلوهگر بودکه خود قصد جلوه نداشتند متأسفانه بعد ها صورت بازاری پیدا کرد

این انقلاب فکری درعقاید اسلامی ریشهای دارد که اساس آن را آغاز وانجامی نیست زیرا اصولا چنانکه گفتیم بشر درهرزمان برای اقناع تمایلات درونی خویش ، زمانی که با محرومیت وشکست فکری وبخصوص اقتصادی روبرومیشده بنا بمقتضیات زمان و مکان وبنابر آنچه که اورا ساخته وپرداخته است بتدریج خلاق مسائلی شده که تبدل وتجدد روزگار برانها تغییر رنگ داده است بدانجهت که راهی برای غلبه برمشکلات مادی (طبیعی، اجتماعی واقتصادی بیابد ونیزجایی برای خود درمرتبهای بالاتر ازآنجا وآنچه که اورا هست پیدا کند تاماً کول ناملایمات نشود وبعبارت دیگر غرور وکبریائی خودرا نشکند وخودرا ضعیف نبیند.
وبرای اینکه تماشاگر نعمت ها وحسرت انبار برتجملات نباشد مجبورشده زخارف دنیا را هم درخودحل کند تاجوابی به مشتهیات وتمایلات خویش داده باشد.

اما درعین حال نمیتوان نادیده گرفت که خواست وپسند دل انسان گاهی غیر ازدلیل اقتصادی ومادی یک دلیل نامرئی حیرت بخش دیگری هم دارد که گاه وبیگاه اورا مجبور میکند تا دررمز حیات ومبدء ومعاد خویش بیندیشد. آنگاه که میگوید:

در اندرون من خسته دل ندانم چیست   کهمن خموشم واودرفغان ودرغوغاست (۲)

گاهی نیز اتفاق میافتد که بشر درمعامله بامبدء غیبی خویش بهتفنن بیشتر ازضروریات میل میکند زیرا درتفنن آزادی دیگر احساس میکند وبالعکس درضرورت قیدوبند تکلیف ورنج میبیند وشاید درپی آنست که میان مسجد و میخانه راهی دیگر پیدا کند ... خلاصه همه عمر

---

(۱)ـ این کلمه اشرافی اشاره بهاشرافی است که خواجه نصیر درکتاب اوصاف الاشراف خود معرفی میکند نهاعیان ومتمولین وصاحبان زر وزور !

۲ـ (باید دانست که عرفان درمـذاهب مختلف وحتی در دوران اعتقاد جادوئی (توتم وآنیم) نیز وجودداشته ودارد وآن حالتی است که ویلیام جیمس میگوید «حالی راکه بمارف دست میدهد نمیتوان بهبیان آورد وآنچهٔ درضمیر اوست اندیشه نیست...»)

درجست‌وجوی گمشده دوان وآخرالامر ناکام تاآن‌هنگام که‌سکونت‌وآرام بدستش آید !!.. *

* * *

صوفی وصوفی‌گری درایران واسلام

تصوف اسلامی درایران، معجونی ازآداب وعقاید فلسفه‌های کوناگون ودا ، یوگا ، مانی، زردشت وبوداست که فلسفه اشراق هم درآن راه یافته وبعدها تعالیم اسماعیلیه هم‌بدان افزوده شده است وبهمین‌جهت تصوف را باید ازاسلام جدا دانست ودربعضی مواردآن‌راواقعا باید بدعت نامید.

در ادب الکبیر ابن‌مقفع منش های زردشتی دیده می‌شود ، ابوریحان اول کسی است که درقرن پنجم به‌این افکار ازدید علمی نگریسته وگوید مابین عقاید هنود وصوفیه تشابه زیادی وجوددارد ودرعین حال معتقد است که تصوف ازیونان وفلسفه‌آن الهام گرفته است.

بعضی گویند ریشه تصوف درایران ازآنجاست که پس ازآنکه مانویان دراسلام بدنام شدند (قرن دوم وسوم) وکشتارآن طایفه مباح‌شمرده شد تغییر رنگ‌داده وتصوف رابوجود آوردند حتی امروزهم بین فرقه‌ای ازمتصوفه که امردبازی‌وبر ما دوستی‌رواج داردگویندمانی مباح دانسته ولی ابوریحان گوید که من شنیده‌ام ازاوست ولی درآثار واعمال اوندیده‌ام.

درقرن سوم میلادی مسافرت پلوتن به‌ایران وتأثیر افکار اودرمردم و پناهنده شدن هفت نفر ازدانشمندان این مکتب به دربار انوشیروان وهمچنین نشرمکتب نو افـلاطونـی (Neo_platonisme) ازریشه‌های فکری‌بیست که‌ازقرن سوم هجری ببعددرتصوف‌اسلامی اثر بارزگذاشته است .

مکتب نوافلاطونی پدرعرفان مسیحی شد وتصوف عراق به‌رهبانیت مسیح نزدیك گشت ونباید فراموش‌کرد علاوه برروش رهبران مسیحی درعـرفان‌کلیسائی ودیرنشینان نسطوری جمعی هم‌کوشش می‌کردند که‌بین دین وفلسفه سازش بوجودآورند مانند فیلون یهودی (۱) ومتکلمین‌درایران .

درقرن سوم هجری حسین‌بن‌منصور حلاج‌به‌هندوستان رفت بدیهی‌است که این‌مسافرت دروی بی‌تأثیر نبوده است‌وی درطریقه وحدت‌وجودراه افراط پیمود وآشکارابانك«انالحق» می‌سرود. و... آن دگرلیس فی‌جبتی سوی‌الله وسومی سبحانی مااعظم‌شأنی می‌خواند .

آنچه مسلم است نبایددراسلام زهد اصحاب‌صفه رافراموش‌کرد که انگیزنده وهم بمنزله پردازندهٔ صوفی مسلمان قرارگرفته است.

---

* هوالذی یتوفیکم باللیل ویعلم‌ماجرحتم بالنهارثم‌یبعثکم فیه‌لیقضی اجل مسمی‌ثم‌الیه مرجعکم‌ثم‌ینبئکم بماکنتم تعملون (سورةالانعام، یه ۶۰) بنابراین‌سکون‌وآرام‌وانتباه‌را وقتی می‌یابدکه بمیرد وبیدارشود.

۱ــ فیلون فلسفه یونانی را بادین یهود درآمیخت و او نخستین‌کس در این‌کار است (ر.ك. تاریخ ادبیات دکتر صفا ج۱ ص۸۳)

در قرن اول اسلام صوفیگری رنگی نداشت وعباد وزهادی چون ابوذرغفاری*
حذیفة بن‌یمان، اویس قرنی وصهیب بودند. تا اواخر قرن سوم هجری صوفیان بی‌رنگ و متشرع بودند ولی در ریاضت و زهدکم‌کم از زهاد اول پیش‌تر افتادند. این دسته بتدریج صاحبنظر شدند وبخود نام صوفی نهادند. مجمعی، مدرسی، مقالاتی. مقاماتی وحتی محلی هم برای خود اختصاص دادند ونام صومعه وخانقاه (۱) بر آن نهادند و موضوعاتی از قبیل وحدت وجود و فنافی‌الله و بقابالله مطرح شد. این طریقت جویان درشریعت چند دسته شدند :

صوفیان عراق، ایران، سوریه ومغرب.

صوفیانی‌که بطرف مصر وسوریه رفتند عقاید فلسفی ایشان بوسیلهٔ فاطمیان رواج یافت اما درایران به مشرب مشایخی چون ابوسعید ابوالخیر تبدیل گردید بدانسان که اینان نصیب خود را نیز ازدنیافراموش نمی‌کردند یعنی بهترین صوفی‌کسی باشدکه درمیان خلق بود و دادوستدکند وزن ستاند... (۲)

اما تصوف عراق‌که بطرف خراسان وماوراءالنهر آمد طریقت را باشریعت آمیخت و توسط بزرگانی چون ابوعبدالرحمن سلمی وابوالقاسم قشیری ومالك دینار وحبیب عجمی و مهمتر ازهمه ابراهیم ادهم بارنگ‌هائی خاص جلوه‌کرد. مهمترین علت قبول تصوف این بودکه چون این افکار با قلوب واحساسات سروکار دارد نه باعقل ومنطق قلوب جریحه‌دار و رنجدیدهٔ ایرانی هم آمادهٔ پذیرش این افکار و با مفهوم « اناعندالمنکسرة قلوبهم » سازگار بود.

در ایران خستگی مردم از فشار دربار ساسانی و مؤبدان و نظام طبقاتی زردشتیان افکاررا آمادهٔ تحول‌کرده وتضاد طبقاتی هم‌بخصوص در حکومت سامانیان و آل بویه بمنتهی رسیده بود (۳) اسلام بعلت توجه بعدالت وتساوی افراد بحکم «الناس سواسیة‌کاسنان‌المسط»

---

* ابوذرغفاری وسلمان فارسی ومقداد و عمار چهارتن ازصحابه بودندکه‌ازآغازظهور اسلام ملقب به شیعه شده‌اند. (کتاب«الزینة» تألیف ابوحاتم سهل‌بن‌محمد سیستانی‌م-۲۵۰) و (ادوارفقه جلددوم تألیف محمود شهابی) و (روضات‌الجنات)

۱- اولین صومعه توسط ابوهاشم کونی در رمله فلسطین بناگردید و اولین صوفی ابوالقاسم صوفی (م ۱۵۰) شناخته شد .

۲- ازابوسعید ابوالخیر

۳- ر. ك. بکتاب حجته‌الحق ابوعلی‌سینا تألیف سید صادق‌گوهرین ص ۱۹۳

بتدریج در دل‌هاجا گرفت اما برتری جوئی نژادعرب(غیراز خاندان علی‌علیه‌السلام) (۱) و سفاکی‌های بی‌حساب‌همچون‌حجاج‌بن‌یوسف ودیگران‌واعمال زوروستم برجان ومال وناموس ایرانیان‌واهانت‌وتحقیرغیرعرب نهضت‌های‌ضدعربی بوجودآورد همچون شعوبیه که‌افتخارات عرب را جریحه دارمی‌ساخت وازظلم خلفا می‌کاست .

خرم دینان، قرامطه، باطنیان، بهافرید، منامیه، ابومسلمیان، سفید جامگان، سیاه پوشان وغیره ازشعوبیه بودندکه تابرچیده شدن‌آخرین‌خلیفه عباسی مبارزاتشان‌ادامه‌داشت.

بموازات‌اینان‌اهل‌دل‌یعنی عرفا شدندکه پس‌ازشعوبیه رسماً نهضت‌های ضد زور وتفاخر وسیلهٔاینان اداره می‌شد و درحقیقت مبارزه‌های منفی بوجودآمد.

خلاصه‌آنکه خراسان پرآشوب درقرن چهارم هجری همچون ماوراءالنهروبلادجبال وری و فارس پراز خانقاه‌ها و رباطاتی شدکه مردم‌آرامی طلب برای تسکین دل ویاتخدیر روح‌خودویابرای‌دوری‌ازتعصبات‌و شروفتن روحی وجسمی بدانجاهاپناه‌می‌بردند وحکام‌وقت نیزچون می‌دیدند بی‌آزارترین وسازگارترین دسته‌ها صوفیان‌اند ازآنها حمایت میکردنـد چنانکه می‌خوانیم خواجه نظام‌الملک امثال پیرانی‌چون خواجهٔ هرات را ازتعرض‌مخالفان مصون می‌داشت اما هنگامی‌که دربغداد مذهب شافعی براصول مکتب اشعری نشر می‌یافت و اشاعره وی‌را بد میگفتند. امثال پیرانصار، یعنی خواجه عبداله انصاری هم بناچار از خود دفاع می‌کردند و درتعلیمات خود صوفیان را از اهل‌کلام وبحث وجدال برحذر میداشتند. همزبان‌بااین بیان‌ها که‌میگفتند: «السلامة فی‌الوحدة»، «علیك بقلبك» و «من‌عرف‌الله‌الایخفی علیه‌شیئی» خواجه نیزچنین میگفت :

حق را بدلیـل فیلسوفان مطلب	دین را بجزازحدیث و قرآن مطلب
کشتی تو شرع ونوع توفی آست	بی‌این‌دونجات‌خودزطوفان‌مطلب(۲)

بلخ درخراسان مرکزی بزرگ برای تکوین واشاعهٔ تصوف گردید.

واین مرکزیت درنیمه دوم قرن سوم به نیشابورانتقال پیداکـرد و رجال ملامتیه در

۱ـ علی‌علیه‌السلام‌بمنظور تحبیب‌قلوب مسلمین‌ازعرب وعجم مقرحکومت خویش را نزدیك مدائن قرارداد. تا به عجمیان نزدیك باشد.

۲ـ رسائل خواجه عبدالله انصاری جلد اول صفحه ۱۱۰ چاپ بنیاد فرهنگ ایران، تصحیح نگارنده

آنجا بظهور رسیدند.(۱)

ابراهیم‌بن ادهم عجلی بلخی (م- ۱۶۰هجری) همان امیرزادهٔ بلخی است کـه پس از سی‌سال کامرانی همچون بودای سی‌ساله به خودآمد و ازشاهزادگی بهفقر تغییرمسلك داد و در تصوف از استادان بصره الهام‌گرفت وبه شاگردانش اصول آن را آموخت. اینان‌پس‌از فوت‌او درشام به بلخ بازگشتند و به تبلیغ پرداختند. (۲)

این رجال تصوف سازنده وپـردازنده محیطی برای بوجودآمدن پیر هرات شدنـد خلاصه آنکه‌درون گرایی‌مصلحت‌فردی واجتماعی قرارگرفت چنانکه همین‌پیرطریقت‌مریدان را می‌گفت:

اندر ره حق تصرف آغاز مکـن　　چشم خود رابعیب‌کس بازمکـن

سر همه بندگان خـدا می‌داند　　در خود نگرو فضولی آغازمکن

زهاد عامی کم‌کم عارف شدند توجه بقرآن و حدیث و تهذیب اخلاق قیل وقال مدرسه راکم‌کرد .

عارف بمنظـور وصول بحق وملکوت مطلق ارزیابی طریقه‌ها و مکتبها و مذهب ها کرد ودرعمل دریافت‌که :

طالبان حقیقت چهاردسته‌اند. که دوگروه اول‌آنها استدلالی وپیروعقل‌نظری‌هستند. مانند **حکیم و متکلم** و دوگروه دیگر **اشراقی وصوفی** پیروکشف و شهود

عارف دانشمنـداشراقی سه‌گروه دیگررا بباطل‌گرفت بدین‌ترتیب :

حکیم‌راتخطئه‌کردکه استدلال‌صرف ومنطق محض دچارخطا میشود وعاقبت‌آن‌ضلالت است .

چـه‌بقول حکما فلسفه عبارتست ازعلم باحوال اعیان موجـودات بقـدر طاقت بشری نه بطورمطلق وچون روش استدلال برمبنای بدیهیات حسی در علوم و اولیات فلسفی قـرار

۱- ازآنجهت‌ملامتیه‌شان‌گویندکه‌اینان عمداً خودرا به‌اعمال زشت مفتضح می‌کردند تا مورد ملامت خلق قرار گیرند تا باد نخوت‌شان فرو ریزد بانی این فرقه حمدون قصار است اما بعضی‌گویند، مرام ایشان ملامت‌کردن‌نفس است مأخوذ از دوآیه قرآن، «لااقسم بالنفس‌اللوامـة» و «یجاهدون فی‌سبیل‌الله ولایخافون لومةلائم» (ر. ك. به تحقیق دکتر عفیفی درکتاب ملامتیان وصوفیان و جوانمـردان و چاپ‌کابل ۱۳۴۴ ترجمهٔ علی رضوی) و این درست نیست

۲- ازپیروان اوشفیق‌بلخی(م-۱۹۴) ومحمدبن فضل‌بلخی (م- ۲۴۳)رابایدنام‌برد.

دارد مسلم است که حیات ووجدانیات خطامی‌نماید بنابراین قول ایشان‌قطعیت وابدیت‌ندارد وتئوری‌وفرضیه هم درزمان های بعد قابل رد خواهد بود.

مولوی گوید: وهم باشد در خطا و در غلط — عقـل باشد در اصابت هـا فقط

پای استدلالیان چوبین بود — پای چوبین‌سخت بی تمکین‌بود

اما متکلم، اونیزچون بظواهر کتاب وسنت توجه دارد ودراعتقادات بدلائل‌نقلی‌بیشتر تکیه می‌کند بناچار ایمان وعلم اوبظن وگمان مبتنی است وحال‌آنکه خـود قرآن اجتناب ازظن را توصیه فرموده وبعضی ازگمان‌ها راگناه می‌داند ومی‌فرماید هیچگاه‌گمان، انسان را ازحقیقت بی‌نیاز نمی‌دارد (سورة‌الحجرات) ان‌الظن‌لایغنی‌من‌الحق‌شیئاً

صوفی عامی نیزکه ترك دنیا وشهوت وهوس می‌کند چون ازعلم‌عاریست ارجی ندارد ازآن جهت‌که عرفان اسلامی علم وایمان را توأمان خواسته است (۱) وعمل اوبدون چراغ دانش درراه مقصود وبینش برای وصال به‌معبود، عبث‌وکورکورانه‌خواهد بود. بحقیقت‌باید گفت‌اومتصوف است نه‌صوفی ومتقدس‌است‌نه‌مقدس، چنانکه‌گویند فلان متطبب است نه‌طبیب.

بنابراین مقدمات تنها اشراقی (۲) می‌ماند وبس‌که عشق وعرفان را با علم وبرهان بهم‌آمیخته وباتهذیب نفس وتصفیه‌باطن سواربرشهبال خرد ودانش‌شده‌روح خود را به پرواز درمی‌آورد وازهمین دنیای محسوس سیرآفاق‌وانفس‌بعالم‌مجردات می‌کـند وبحیات ابدی و سعادت سرمدی‌می‌رسد.

وبقول‌مولوی: علم‌آن باشدکه جان زنده‌کند — مـرد را باقـی و پاینده کند

وبقول شیخ‌بهائی ، علم نبود غیر علم عاشقی — مابقـی تلبیس ابلیس شقـی

غزالی از بزرگان فلاسفه‌ایست که چون پای استدلالیان را چوبین یافت به عرفان

---

(۱) آدمی‌کاندر طریق معرفت ایمان ندارد — شخص انسان دارد وشخصیت انسان ندارد

ای‌که مغروری بدانش‌دانشت رابیشترکن — تا بدانی هیچ ارزش علم بی‌ایمان ندارد

کاخ دانش‌گرهمه از سنگ‌وازفولاد سازی — لرزد‌وریزدگر از ایمان‌پی‌وبنیان ندارد

گرچه‌درعلم‌است‌دریامردبی‌دین‌روزبحران — کشتی نوح‌است لیکن طاقت‌طوفان‌ندارد

بشکندبازوی تقـوی مشت‌پولادین بی‌دین — گرچه مرد متقی سر پنجهٔ طغیان ندارد

۲ـ اشراقیان پیرو فلسفه افلاطون در برابر فلسفه مشائیان (فلسفه ارسطو) هستند و در ایران شیخ شهاب‌الدین سهروردی‌شهید ازبانیان و بزرگان این دسته از فلاسفه‌شناخته شده است.

(۳) «المنقذمن‌الضلال» ترجمه استاد همائی در(غزالی‌نامه)

گرائید ودشمن سرسخت فلاسفه گردید(۳) وحتی به‌تکفیر ابن‌سینا (۱) نیز پرداخت گوئی که گفت:

آزمودم عقل دور اندیش را / بعد از این دیوانه سازم‌خویش‌را

اما درعین حال عرفانی راکه غزالی‌معتقد است غیرازعرفانی است که بعضی خود را بدان منسوب کنند وسربارخلق باشند (۲)

اصول تصوف

اصل اول: **عشق یامحبت**(۳)

عشق نابودکننده بدی ها ورسامندی بفضل خداست تا به‌وصال حق تعالی نائل وجزء ذات اوگردد

شیخ شهید سهروردی گوید :

گرعشق‌نبودی و غم عشق نبودی / چندین‌سخن‌نغز که گفتی که‌شنودی

گر باد نبودی که‌سرزلف‌دبودی / رخسارهٔ معشوق بماشق که نمودی

پیرطریقت،شیخ انصاری گوید: [«والله محبة» حقیقت محبت خود خداست.]

بی بود شما یحبهم (۴) من گفتم / هـم در یحبون شما مـن سفتم

چون من دگری نبد شنیدم گفتم / من بودم ومن شنیدم و من گفتم

همو گوید :

عشق‌آمد وشد چوخونم‌اندر رگ وپوست / تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست

اجـزای وجـودم همگی دوست گـرفت / نامیست زمن بر من وباقی همه‌اوست

اصل دوم : **وحدت‌وجود** :

هستی مطلق درهمه موجودات متجلی است وهرچه هست پرتوی ازانوار حق است و

۱ـ ابن سینانیزدراواخر عمر به‌فلسفهٔ اشراق متمایل گشت.

۲ـ رجوع شود به احیاءالعلوم ربع مهلکات وبرای دریافت عرفان‌پخته‌تررجوع‌شود به محجه‌البیضاء فی‌احیاء الاحیاء تألیف فیض‌کاشانی تصحیح استاد سید محمد مشکات.

(۳) (ر.ك.)آخرین میدان درکتاب صد میدان خواجه ونیزرساله محبت نامـه در مجموعه‌رسائل‌خواجه (چاپ‌بنیاد فرهنگ) ونیز به‌کتاب عبهرالعاشقین روز بهان بقلی فصل سی‌ویکم درکمال عشق .

(۴) قرآن : (س۵یه۵۹) «یاایهاالذین آمنوامن‌برتدمنکم‌عن‌دینه‌فسوف یأتی‌الله بقوم یحبهم‌ویحبونه‌اذلةعلی‌المؤمنین،اعزة علی‌الکافرین»

(وجعفر بن محمدعلیه‌السلام‌فرماید: هل‌الدین‌الاالحب؟!)

برای وصــول به آن اندیشیدن در این مسئله کافیست کــه انسان بفهمد : « من عرف نفسه فقد عرف ربه »

پیر هرات خواجه انصاری گوید:

ولو جمها من وجهها قمر ولعینها من عینها کحل (۱)

این بیت شعر ازیك رباعیست ازجلال‌الدین دوانی که بقیه‌آن اینست :

واعشق کحــلاء المدامــع خلقة لئلا اری فــی عینها منة الکحل

همین معنی درشرح رباعیات دوانی‌است

هستی است که درنیست کندجلوه مدام زان هستی ونیستی‌است عالم بنظام

اشیاست به او محو و درو موجــودند آن یك صفت‌جلال واین یك‌اکرام

ایضاً :

گویم سخنی‌نه در خور خاطر پست مرآت وجود و مظهر اوعدم‌است

چــون آینه از لون ندارد رنگــی زین روست‌نماینده‌هر لون که‌هست

مولانامولوی رومی گوید: ما عدم هائیم‌هستی‌ها نما تو وجود مطلق‌و هستی ما

خواجه حافظ گوید :

حسن روی تو به یك جلوه‌در آینه که کرد این همه نقش در آینهٔ اوهــام افتــاد

این همه‌عکس‌می ونقش مخالف که نمود یك فروغ رخ ساقیست که‌درجام‌افتاد(۲)

۱ـ جلد دوم مجموعه رسائل انصاری چاپ بنیاد فرهنگ

۲ـ برای‌دریافت وحل‌صحیح مسئله وحدت وجود رجوع شود بمجله معارف‌اسلامی نشریهٔ‌سازمان چاپ‌اوقاف‌شماره‌یك سال اول‌ازتقریرات‌مرحوم‌آیت‌الله‌العظمی‌استاد حاجی سید ابوالحسن‌رفیعی‌قزوینی‌بهمت استاددکترسیدحسین نصر ونیزمقاله‌مرحوم‌استاد حاج سید کاظم عصار درهمان مجله ـ ایضاً تحلیل مسئله وحدت وجود با دانش امروز ، مقاله آقای دکتر محمود صناعی درراهنمای کتاب س۹ش۲ونیزمقدمه محجة‌البیضاء: ازصفای‌می‌ولطافت‌جام...

مسئله وحدت وجود مأخوذ ازفلسفهٔ بودا وفلسفه هنود است وفقها ومتشرعین قائلین بدان را تکفیر کنند

(ر.ك. عروة‌الوثقی حاج سیدکاظم یزدی) واین گفته‌ها بیشتر وردزبان صوفیان‌عراق وشام است که راجع به‌فنا سخن گویند

(ر.ك. کتاب‌ملامتیان، جوانمردان، صوفیان چاپ‌کابل) سهروردی گوید:ملامتی‌قیامش را بقیوم بیند وهستی خویش را بوجود مطلق نگرد (عوارف‌المعارف)

اصل سوم: **همه‌مشهودات‌حسی‌موهوم‌اند**(۱) وموجود غیرازحقیقت وجوداست وآنچه‌مشهود است نمود است نه‌بود (مثل افلاطونی)

اصل چهارم: **حق وحقیقت‌ذات‌باریتعالی** چیزیست‌که علما و عقلا **قابل‌درك نیست** ودرراه وصول به‌آن ازراه کشف وشهود وتوجه دل پاك میسراست وبس.

ترك علایق مادی وسرکوبی شهوات‌وتصفیه باطن رفع حجاب می‌کند ونیروی‌مکاشفه درانسان‌بوجودمی‌آورد.

ز ملك تاملکوتش حجاب برگیرند — هرآن‌که خدمت جام جهان نما بکند

* * *

صوفیان را طریقت وسلوك وآداب ورموزیست توأم با عشق‌که درعرفان علمی وتصوف عملی نمایان‌است مطالعه دیوان حافظ این‌مسأله‌را روشن می‌دارد)

ودررساله‌صد میدان خواجه ومنازل‌السایرین اووکتابهای‌دیگر نیز آمده‌است مانندرضا وتسلیم، صبر وشکر(۱) که‌ازنظراجتماعی‌واقتصادی بسیار حائز اهمیت (وجالب توجه‌سودا ـ گران دنیاپرست است‌که عامه را بدان تشویق‌کنند(۲) وبالاتر ازهمه به‌ذکر مناجات دائم پرداختن ورازونیاز وحالت‌وندبه داشتن است‌واین‌عمل را به‌مضمون «ولیضحکوا قلیلا ولیبکوا کثیراً» مربوط میدارندکه درقرآن‌آمده‌است

چنانکه‌گویند:

گریه برهردرد بی‌درمان دواست — چشم گریان چشمهٔ فیض خداست

اینان‌گویند خوش حالتی داشتند «بکائین» آنهاکه قرآن‌خوان ونمازخوان وخاشع و همیشه‌گریان‌ازخشیت‌خدا بودند ماننداباذر، سلمان‌ودیگران (سخن‌کوتاه، برای‌دریافت‌آداب سلوك لازم است بکتب مربوطه مراجعه شود)

---

(۱)
عـاشقی چیست مبتلا بـودن — با غـم و محنت آشنا بـودن
سپر خنجـر قـدر گشتـن — هـدف ناوك قضـا بـودن
زیـر بار بلای او همه عمـر — چون سر زلف او دوتا بودن
بهمـه محنتـی رضـا دادن — از همه دولتی جدا بودن
گر لگد کوب صد بلا باشی — هـم چنان بر سر وفا بودن
عشق اگر استخوانت آس‌کند — سنگ زیرین آسیا بـودن
بند معشوق چون ببست بپای — از همه بند ها رها بودن
آفتاب رخش چـو رخ بنمود — پیش او ذر هٔ هـوا بـودن
(جمال‌الدین‌عبدالرزاق)

(۲)ـ کلمة حق‌یراد بها الباطل

آری این روش نیز اگر فقط وفقط ومنحصراً برای ملامت نفس وصفامندی واخلاص بەدرخانه خدا باشد بسیار مستحسن وارزنده است چه مبارزهٔ با نفس اماره وبالمآل آثار آن که بی‌تجاوزی بغیر وخیرمندی بحال خود واجتماع خواهد بود وبسیارمفید است والا اگر صورت مسخ شده‌ای پیدا کند ویا عوام ازآن معنائی دریافت نکنند خانقاه‌ها ومجامع مذهبی شیعی صورت تخدیر عقول بخود خواهدگرفت . دراینجا ما بروزگار خود مردمی می‌بینیم که هنگام درد ومرضی ویا افلاس ویاآنکه ازصدمات روزگار منکوب ومقهورشده ازگـریه سردادن دست جمعی بخیال خود حالی پیداکرده‌وقالی بخود گرفته وآن‌رابحساب‌خدادوستی ومحبت وعشق (که دراصل اول تصوف یادگردید) به‌آستان ذوالجلال و بحساب وصال به او می‌گذارند وحال‌آنکه‌آن‌مردانددآغاز ورودش به‌مجمع اصحاب ویا هنگام حال وقال‌انگیزهٔ گریه‌اش یاد آمدن تأثرات مادی وتلخی ها وناکامی‌های شخصی و احیاناً منوط به رنج های نورسیده درزندگی درهمان اوقات‌تأثر به‌او بوده است. وبس. بهترین دلیل‌آنکه‌چون ازاین حالت‌بازمی‌آیدودراجتماع وکسب وکارخود واردمیشود، دیگرنه بیاد حق است ونه‌حال‌وقال دارد. اوسراپادنیا دوست‌ودونده بسوی اوست!

ادب صوفیانه

صادشان صبر است‌وصدق است ووفا واوشان وقف است و ورد است و وفا
فاءشان فقر است و فرد است و فنا یاءشان یأس است از غیـر خـدا

آداب‌صوفیان‌پس ازقرن ها چنان‌آراسته وپیراسته شده‌که حتی مآخذی‌جعلی‌واسلامی نیز میتوان درآن بسیار یافت مانند نقل این سخن : « کسی از معصوم سئوال نمودکـه : ما التصوف ؟

حضرت درپاسخ فرمود : «التصوف اربعة احرف: تائه ترك وتوبه وتقی، صاده صبرو صوم وصلوة ، واوه وردوودووفا، فائه فقروفاقة وفناء»

ولی‌نبایدفراموش‌کردکه‌مشرب تصوف ادبیات را شورانگیز، شرع را نیزاگرآلوده به بدعت نکند(۱)هرچه دلپذیرتر می‌سازد وفلسفه را ازقیدوبندکتاب وعقاید را ازمدرسه وقیل وقال به‌احساس‌وحال نزدیك می‌گرداند.

---

(۱) بعضی که تکلیف وقید وبندشرع آزارشان میداد (وممنوعیتها ومحدودیتها چون منع شراب ولهو وامردبازی وزن بارگی وشهوت پرستی وتجمل وغیره عقددارشان میکرد) پیرایه‌ها بدین بستند تا دنیای‌آزادی برای خودبتراشند

بقول نظامی: دین ترا در پی آرایش اند در پـی آرایش و پیرایش‌اند
بس‌که‌ببستندبراوبرگ‌وساز گـر تو ببایـی نشناسیش باز

علی‌التحقیق زبان شعرای متصوفه وبیان شعری ایشان درست همانست که ارسطواز شعر معنای واقعی‌آن را میخواهد. روح تصوف آدمی‌را باآشتی وصفا وکامیابی‌ووفا وشور وشوق‌نوید میدهد. جنگ هفتادودوملت را بصلح‌می‌کشاند چنانکه مولوی گوید: حقیقت ووحدت رنگی ندارد واختلافات بشر درادیان وفـرق بواسطه‌آنست کـه مردم به‌حقایق رنگ می‌بخشند. چنانکه مولانا گوید:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد — موسیئی با موسیئی در جنـگ شد
چون که آن رنگ ازمیان برداشتی — مـوسی و فرعـون کـردند آشتی

صوفی بین مسائل وتمام مذاهب روح تلائـم می‌بخشد وبه‌یك مذهب تنها نمی‌گـراید مسجد وبتخانه وکنشت را یکی میدادند وگوید:

درحیرتم که دشمنی کفر ودین‌زچیست — از یك چراغ کعبه وبتخانه روشن است

بالجمله صوفیان بعد ازاسلام تصوف را دربین خواص شایع‌کردند واصول نام برده‌را ازراه ریاضت به‌کمالاتی رساندند‌که نیروی ارادی صوفی بتواند به‌خوارق عادات وتصرف‌در نفوس مانند قرائت افکار وایجاد خواب مصنوعی وبی اراده‌کـردن اشخاص دست بزندکه، «العارف یخلق بهمته مایشاء»

دسته‌ای ازصوفیان هم فتوت را بین عوام ساری وجاری ساختند(۱)

برای‌اینکه‌سخن‌به‌درازانکشدوبسیارت گفتنی‌ها گفته‌اند وبازهم می‌گویندبازجای گفتن دارد این دونکته را یادآورمیشویم که‌مسأله‌کشف وشهود منحصر به‌پیروان صوفیه منتسب از اسلام‌نیست بلکه دیگران‌نیزمانند ترسایان و یهودان و مجوسان باگسست‌علایق جهان‌مادی میتوانند بی‌واسطه ببینند وبی‌واسطه بشنوندوحقایق را دریابند.(۲)

وبنابرمقدمات ذکرشده‌تصوف به‌عملی ونظری‌تقسیم گردید ودرتصوف‌عملی جوانمردان وعیاران درصف مبارزاعراب نژاد پرست قرار گرفتند.

ناگفته‌نماندکه‌صفای رسیده ازاهل‌صفه به‌صوفیان‌صدراسلام چنانکه‌از گفته هاوآثارشان پیداست بمراتب بهتر ازصفای متأخران آنهاست که متأسفانه بایدگفت‌بعضی ازاینهابی‌شباهت به‌دکانی نیست.که تابلوهای مختلف دارند! اصولا وجود روح عرفانـی وتصوف ولو اینکه مجازی باشد اگر نیشخندی به‌سودجویان ودنیاطلبان است ولی ریشخندی برای واماندگان

---

۱ ـ فتوت نامه میرسید شریف صوفـی و میرسید علی همدانـی و فتوت در قابوس نامه و غیره.

۲ـ شرح حال عطار تألیف مرحوم فروزانفر

دنیا ودل خوش‌کنی برای عارف نمایان خواهد بود تا ازاین رهگذر سرگرمی واقناع نفسی برای خود بیابند.

☆☆☆

پیر هرات خواجه عبداله انصاری نیز با جنگ عقاید و اختلافات اهل بدع اشاعره ومعتزله دورهٔ پیکاری داردکه درشرح حال اوآمده است(۱)

صوفی را نیروی معنوی بدان حد میرسدکه مثلا سعدی حکام وقت را با شهامت بی‌نظیرموردعتاب وخطاب وملامت‌قرار می‌دهد.(۲)صوفی همدلی را ازهم زبانی بهترداند. روح‌آزاد وزندگی شادی دارد. قانع است وبردبار، همیشه وبهمه چیز خندان است هیچ‌چیز را مهم نمیداند بفضل وحول وقوه الهی خودرا برهرمشکلی فائق میبابد ودرکارها وبرطبع خودآسان‌گیر است، نظرجهان بینی دارد، دنیا و هرچه درو هست بنظرش سراب مینماید تعصب را سخت گیری وخامی میداند. به‌عشق وفروتنی واقعی درنماز می‌ایستد و بصبر و سهولت روزه میگیرد. دنیا را بر خودسخت وخشن نمی‌بیندباراده ایمان برنفس خود مسلط میشود تا جائیکه‌ریاضت‌کشیدن برای اوآسان می‌گردد گویند چهل روز ابوسعید خود رادر چاهی معلق نگاه داشت تا به مریدان خود بفهماند که کشتن نفس بسیار آسانست همو که گوید:

«خدایت‌آزادآفرید، آزادباش» و«مردآن بودکه درمیان خلق‌رود، بنشیند و برخیزد وبخورد وبجنبد، بخرد وبفروشد ودربازاردرمیان خلق دادوستدکند وزن خواهد وباخلق‌در آمیزد ویك لحظه ازخدای غافل نباشد.»

تعلیمات‌وادب عرفانی جلوی حرص پول‌پرستان وجهان خواری‌رامیگیرد سراسرملك وجود را برابرآزار دلی ارزش نمی‌دهد، انسانیت را اندر پرورش جان می‌داند (۳)

صوفی‌میخواهدانسانی بسازدصاحب‌خلقیات‌عالیه‌وملکات فاضله‌تافرقی‌بین‌او وحیوان‌باشد،

---

۱ ـ بنگرید به کتاب زندگی خـواجه عبداله انصاری هروی ، اثـر سرژبورکوی ترجمهٔ عبدالغفور روان فرهادی، چاپ‌کابل.

۲ـ مقدمه‌گلستان چاپ عبدالعظیم قریب

۳ـ چنانکه افلاطون تغذیه وتقـویت اعضاء ازحجاب حاجز به‌بالا را برای‌رسیدن به ملکوتیت توصیه میکند زیراکه تقویت غیرآن فروافتادن بحیوانیت است.

آدمیزاد طـرفـه معجو نیست	کـز فـرشته سرشته وز حیوان
گرکند میل این شودکم از این	ورکند میل آن شود بـه از آن

مکتب صوفی‌جوانمرد وصاحب‌فتوت تربیت‌میکند، بیم‌وهراس را از دل‌جوانان برمی‌دارد یأس روحی را می‌برد تا خودکشی و غیر کشی نکنند جمعیت خاطری دهد تا غم کم‌خورند و بیشتر زیست کنند.

برای آشنائی به طرز فکر عرفای سازنده پرهرات بد نیست چند گفتار از رجال تصوف این دوره را دراینجا یادآور شویم.

در احوال ابراهیم‌بن‌ادهم آورده‌اند که‌چون ازسلطنت بیزاری‌جست‌وقدم‌به‌بیابان‌سلوك نهادگفته‌اند که ازشقیق بلخی پرسید که درسلوك چه اصولی رامحترم می‌داری. شقیق گفت: اصول مابراین است که هرگاه روزی بمارسد تناول نمائیم و اگر از روزی ممنوع شویم صبر کنیم .

ابراهیم گفت: سگان بلخ نیزچنین کنند .

شقیق گفت : پس شما چگونه‌اید. گفت اگر برما رسد ایثارکنیم و اگر نرسد شکر گوییم. آنگاه شقیق به احترام برخاست وابراهیم را به‌استادی ستود.

ونیز گفته‌اند که ابراهیم ادهم را پرسیدند که سبب چیست که خدای را میخوانیم و اجابت نمیشود. گفت. بعلت‌آنکه خدای را می‌دانید ولکن طاعتش بجا نیاورید و رسول را می‌شناسید ولیکن‌ازاوامر وسنت‌اوپیروی‌نمی‌کنید و نعمت خدای می‌خورید وشکر نمیگذارید.

از وی پرسیدند که چون مردگرسنه شود وچیزی نیابد چه‌کند ؟

گفت: صبر کند. گفتند: تاکی؟

گفت: تاوقتیکه بمیردکه دیت برکشنده بود.

گفتند: گوشت گران است. گفت: ما ارزان‌کنیم، نخوریم.

یکی ازطبیبان عرب نزد ابراهیم‌آمد و گفت :

«ای عارف دانشمند ترا داروئی هست که بیماری دل پژمان مرا شفا بخشد و خوش خلق گردم .

ابراهیم گفت: ای مرد ریشهٔ درویشی وهلیله فروتنی وشکرنیاز را به‌آب پرهیزکاری بخیسان‌و در پاتیله پارسائی بریز و برسه پایه خدا پرستی بارکن وبه تابش عشق بجوشان وبا چمچه بیگناهی برهم زن وبه‌پارچه سفید زهد صاف‌کن وبه سرآب شوق بهشت بیامیز وهرسحر که درپیاله‌استغفاربنوش‌وبه‌آرامی‌اندام‌ازغرور وکبروشهوت وآزار مردم‌پرهیزکن وتندرستی‌ایمان‌راازخدا بخواه که‌بیماری‌نکس‌نکند .(خوش‌دوائیست‌بیاتاهمه‌بیمارشویم-م،ش)

بگذریم و به مطلب برگردیم ، قـرن سوم وچهارم هجری چنانکـه می‌دانیم با وجود انقلاب سیاسی دوران نهضت‌های ادبی وفلسفی وعلمی است وجودکتابخانه‌های در بارسامانی وآل بویه وغزنویان،آثار جنك عقاید فاطمیان وقرامطه و دعات اسماعیلیان (همچون حسین مرورودی و محمد نخشبی و مؤیدالدیـن شیرازی) وتبلیغات اخـوان الصفا در پنهان و دسته‌بندیهای دیگرسیاسی ومذهبی، بی‌بند وباری عجیب وملالت باری در اجتماعات فکری مردم بوجودآورده بود. مبارزات اجتماعی اگرچه بی‌اثرنبود ولی با تحمل شکنجه هـا و تلفات زیاد توأم‌بود. بدین جهت خانقاه‌ها و رباطات مهبط دلهای خسته و جامـع الشتات مغزهای کوفته گشت. تنهاصوفیان به‌دنباله‌اصحاب صفه درین بازار پـر رونق بردلها حکومت می‌کردند .

و همچون با یزید بسطامی ۲٦۱ «سبحانی ما اعظم شأنی » می‌گفت : و حسین بن منصورحلاج بانك «اناالحق» می‌زد و ابوسعید ابوالخیرترانه «لیس‌فـی‌جبتی سوی الله» را می‌سرود *

پیداست که پیرطریقت ربانی خواجه عبدالله انصاری هم‌دراین حال‌باید مردم رابرای ایجادوحدت از نااهلان‌بپرهیزاند وبگوید :

صد سال اگر در آتشم مهل بـود　　　آن آتش سوزنده مرا سهل بـود

بـا مردم نـا اهـل مبادا صحبت　　　کزهرچه بتر صحبت نااهل بـود

اومی‌خواست‌بااین سلوك و دریافت‌جذبه، ایشان را ازتنازعات برحذر بدارد .

می‌بینیم که صوفیان که از مباحثه‌بافلاسفه اعراض داشتند مکاتبات بـوعلی و بـوسعید گواه‌برین‌مدعاست .

ابن‌سینا باآن مقام علمی وفلسفی وتسلط او بفلسفه ارسطوئی دراواخر عمر به‌حکمت اشراق متمایل شد واز رسالةالعشق ونمط دهم ازانماط اشارات او میتـوان نفوذ متصوفه را دریافت و همین نمونه‌بهترین دلیل فراراهل حکمت وکلام ازجنجال مدرسه واقبال ایشان، به‌خانقاه‌هاست .

صوفیان‌ازعقایدفلاسفه‌ومتکلمین بتدریج‌بهره میبردندوازآیات‌قرآنی بمنوان‌دلیل‌درراه

---

* در تحقیق معنی «اناالحق» و لیس فی‌جبتی سوی‌الله» . رجوع شود به نسخهٔ خطی ۳۷۰۱ر۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران .

مقصود استفاده می‌کردند.

دل خود با خرد در هم سرشتند　　وزان تخمی که حاصل بود کشتند

***

عرفای دانشمند به زبان نظم شورانگیز و بیان نثر دل انگیز مطالبی دلنشین ساختند و بتدریج لطایف حکما را با کتاب قرآنی به عربی وفارسی منتشر کردند وعالم ادب را رونق‌ها بخشیدند.

اما این جالب است که اشعار دوران قرن ۳ و ۴ درکمال سادگی و بی‌پیرایگی است بهترین نمونه رباعیات خود خواجه استمثلا درباره عشق گوید:

با عشق جمال او اگر هم نفسی　　یك حرف بس است اگر برین درتو کسی

تا با تو تویی تست درمانرسی　　در ما تو گهی رسی که در ما برسی

پیدا است که مسئله عشق از عقاید افلاطونیان گرفته شده و راهنمای صوفیان گردیده است.

چنانکه بعدها سعدی درقرن هفتم گوید:

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری　　ارادتی بنما تا سعادتی ببری

مشعله‌ای برفروخت پرتو خورشید عشق　　خرمن خاصان بسوخت خانقه عام رفت

درین رهگذر بویژه ایرانیان شیعی مذهب این افکار را با ذوقیات خاص خودساز گار یافتند والفاظ و اصطلاحاتی برای آن ساختند و برای تهذیب نفس ورسیدن بکمالات انسانی مراحلی قائل شدند مانند: طلب مجاهده، تسلیم، یقین، محبت، توحید، فنا، مقام بقاءبالله که با رسیدن به‌مقام اخیر مرد کامل شده ومقام قطبی و پیری پیدا میکند.

شعرا و ادبا تعبیرات و تمثیلات واستعارات عرفانی بکار بردند، درین گفته‌ها بعضی در حقیقت با کمال اعتقاد و تعصب بودند مانند سنائی وعطار وعراقی و برخی مجازی ازنظر زیبائی شعری به نظم ونثرخود ملاحتی بخشیدند. اما در این میان بعضی بی بند و بار که معتقد به‌اصولی نبودند و مقررات شریعت را وقعی نمی‌نهادند این الفاظ و تعبیرات رابرای تفنن حتی درشعر بکارمی بردند و بی‌ترس ازتکفیر درمناقب می ومعشوق و سماع ولزوم تلذذ در عشق وعاشق پیشگی وحتی شاهد بازی داد سخن دادند وغزل‌ها و رباعیات ساختند و احیاناً بنام بزرگان نیز منسوب ساختند تامقبول خاص وعام افتد.

ازاینرو تشخیص مراد شاعر، کاری بس دشوار گردید که آیا ازاین الفاظ معانی حقیقی

اراده شده است ویا مجازی آن . تا اینکه حکت اشراق ضوابطی برای متصوفان ترتیبداد وبرخی ازمتکلمان‌اصطلاحات صوفیه ساختندو کتابهادراین باره بپرداختند. (۱) *

دل صاحب دل

در ادبیات و اخلاق مذهبی ما دودل معرفی میشود یك دل کـه در نگهداری تعـادل حیات بشردائماً درطپش وبرای حفظ مایهٔ زندگی همیشه درکشش وکوشش است یعنی عمل فیزیولوژی‌آن اساس ومبدء توجه بشربه‌آن دل وبسط وانتشارسخنان دل‌انگیز و دل‌آویزاز آن دل است و درهمهٔ ادبیات‌ملل هست. دل دیگری‌که بالاخص بین عرفای ما درشوروشوق وانبساط و ذوق‌که عالمی پراز صفا دارد وجود دارد وغیراز دل اول است‌که مبین احساسات وتمایلات منبعث ازتن است این دلیست‌که جایگاه خداومنبع الهام‌آدمی است و اتصال همه این دلها بخداو عرش الرحمان است این دلها وحدتی‌دارند ناگسستنی، این‌دل‌درمواردی با روح و نفس و وجدان یکیست. *

(کلمهٔ وجدان درلغت عرب ازماده وجد بمعنی یافتن است دانشمندان معاصر ماکلمهٔ وجدان را به فارسی «اندریافت» وضع کرده‌اند ومعنی‌کلمهٔ «Conscience» را باعتبار معنی ریشهٔ‌آن «خودآگاهی» ترجمه می‌کنند.

شیخ الاسلام پیرهرات ما خواجه عبداله انصاری هم ایـن دل را معرفی میکند کـه جلوه‌گاه دانش و بینش باشد . محبت‌نامه، الهی‌نامه، مناجات نامه را بدو میسپارد وبرای سیرو سلوکش کتاب منازل السایرین به‌عربی میسازد و در صد میدان آن را بزبان‌فارسی سیرمیدهد تا انسان‌ها از کثرت به وحدت و از تفرقه به جمع و از خودپرستی به‌خدمت و از نفاق به محبت بکشاند .

در رساله واردات خودگوید :

اگربه‌هواپری مگسی باشی و اگربرآب روی خسی باشی، دلی‌بدست‌آرتاکی‌باشی اوبرای پویندگان راه‌حقیقت‌ایمان، پردهٔ حجاب برمی‌دارد وز ادالعارفین برای توشهٔ‌راه‌حق

۱ـ برای شناخت متصوفه بعد از مغول و آداب و مشرب صوفیانه بهتراست به‌کتب ردو دو مخالفین تصوف‌دراسلام مراجعه شود .

* این وحدت را دراین رباعی می‌توان یافت :

وای الارض تخلومنك حتی　　تعـالو ایطلبونك فی السماء

مواهم نیظرون الیمك جهرا　　و هـم لایصبرون من العمـاء

بدست صاحبدلان‌می‌سپارد تاکنزالسالکین را درطریق بنمایاند.

در رسالهٔ دیگرش دل را ازجان به استیضاح میکشد اوراق قلندرنامه بدست او میدهد تا سبکبار وخوش سفر درکوی دوست به مناجات رود .

با ملفوظات و مقولات خودکشف اسرارکـرده و نصایح و مواعظی به آداب صوفیه بیان می‌کند .

زبان بشررا با رسالهٔ ذم‌الکلام خود (بزبان‌عربی) (ان‌فی‌ذلک‌لذکری لمن‌کان له‌قلب اوالقی‌السمع‌وهوشهید)قرآن‌کریم (س۳۷یه۵۰) لگام می‌نهد تا آنجاکه نظام‌الملک‌ها را به نصیحت خود دلشاد می‌سازد.

بنابراین بسیاربجا وشایسته است‌که مولانا عبدالرحمن جامی مقامات برای‌او‌بسازد و نفحات الانس را ازاملاآت شیخ ازطبقات‌الصوفیه سلمی از زبان هروی به‌فارسی تدوین‌کند.

روان او و روان هـر صاحبدلی شادباد.

اوانس اوانسیان

گروه زبان انگلیسی

اولین ترجمه از سلسله مقالات نیکلسن در تصوف اسلامی به‌یادپنجمین سالگردوفات شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر (۱۳۴۹ هـ. ش) و سی‌امین سالگرد وفات شادروان رنالد الن نیکلسن (۱۹۴۵ م.) و به حرمت مولوی شناسان معاصر ایران: استاد جلال‌الدین همائی و استاد سید صادق گوهرین تقدیم میشود.

مثنوی

جلال‌الدین رومی: قرآن ایران ومصنف آن

در تاریخ ادبیات ایران، قرن سیزدهم میلادی سرآغاز عصر جدیدی است. تا این زمان، شعرا در حماسه‌سرائی و داستان‌های عشقی و قصیده‌سازی، پیروزی‌های بزرگی بدست آورده بودند. گرچه شعر مذهبی و فلسفی و اخلاقی و عرفانی قبلا با موفقیت پرورش و توسعه یافته بود، گوئی چنین مقدر شده بود که این نوع‌اشعار بر سایر انواع شعر برتری پیدا کند. مغولان وحشی‌که سیل نابودی را به ایران وآسیای غربی جاری ساختند، این مسئله را برای‌چند قرن دیگر محرز ساختند. مشقات طولانی، داروئی مسکن لازم دارد. وایران‌در جستجوی آرامش، از یك طرف به آموزگارانی در اخلاق چون سعدی روی کرد که تشریح آرمان چیزهائی را که کرهٔ ارض همچون نظم وامنیت و عدالت و وفور نعمت محو شده بود، پیشنهاد می‌کردند، از جهت دیگر، به‌عرفائی همچون جلال‌الدین رومی روی آورد که دید آنها از آرامش ورامش جاودانی، تنها بوسیلهٔ اهل صفا بدست می‌آمدکه در خود فرو می‌روند و به دنیای روحانی که یگانه دنیای واقعی و باقی است می‌اندیشند.

بیشتر شعرای نامدار ایران در این عصر، خارج از ایران زیستند و نوشتند؛ و جلال‌الدین هم یکی از آنهاست. در حقیقت، خاطرات او از این

سرزمین منحصر به دوران کودکی است که در ۱۲۰۷ میلادی در بلخ تولد یافته است؛ واندکی بعد چون پدر جلال‌الدین که یکی از عـــالمان دین بود، مـــورد بی‌مهری حاکم آن دیار فرار گرفت‌وباتمام خانواده‌اش جلای وطن کرد، او نیز زادگاه خویش را ترك نمود. آنهاپس از مدت‌ها سرگردانی به روم ـ آسیـای صغیر ـ رسیدند (و از اینجاست که شاعر به رومی معروف شده است) و بالاخره در قونیه، آیکونیوم قدیم، ساکن می‌شوند که جلال‌الدین پنجاه سال آخر عمرش را در آنجا بسر می‌برد.

دربارهٔ زندگانی جلال‌الدین در قونیه اطلاعات کمی در دست داریم. گفته می‌شود که در ابتداء او خود را وقف علوم منبته کرد و جای پدر رابه‌عنوان استاد علم الهی گرفت. ولی بنظر می‌رسد که ملاقات با درویش شمس‌الدین تبریزی، معروف‌به شمس تبریز در ۱۲٤٤ میلادی، نقطهٔ عطفی در زندگانی جلال‌الدین بود وبنام او دیوان مشهور غزلیات عرفانـی خـود را بـه رشتهٔ نظم کشید. جلال‌الدین در این شخص خارق‌العاده، نه‌تنها مرد خدا بلکه خداـ مرد را پیدا کرد. عبارات تحسین‌آمیز خارج از حدی که جلال‌الدیـــن در تمجید شمس تبریز در غزلیاتش بکار برده، برخی از محققان جدیدد را برآن داشته که وجود چنین شخصی را انکار کنند.

شمس به معنای «خورشید» است و تبریز اگر از ریشهٔ عربی برز باشد، امکان دارد به معنای «تجلی» باشد؛ از این نظر ممکن است که شمس تبریز را را به «خورشید تجلیات الهی» یا به‌تعبیر آزادتری به «نور حق» که عارف به وسیلهٔ آن منور می‌شود، ترجمه کرد. طبق این نظریه، «شمس تبریز» فقط یك تجسم از درونی‌ترین باطن شاعر می‌باشد؛ ولی من به این موضوع اعتقاد ندارم. درمثنوی که‌پس از وفات شمس تبریز تالیف یافته، جلال‌الدین در مورد مرید محبوب خود، حسام‌الدین چلبی که کتابش را به‌او تقدیم می‌کند، تقریبا با همان زبان سخن رانده است؛ و احتمال نمی‌رود که کسی بخواهد حسام‌الدین را هم به اسطوره بکشاند. در اینجا، شعر معروف حلاج به یاد می‌آید:

من آنم که او را دوست دارم،

و آن کسی‌را که دوست دارم، منم؛

ما دو روحیم که در یك جسم ساکنیم.،

شکی نیست که جلال‌الدین می‌توانست به آسانی همین کلمات را در مورد ارتباط عرفانی خویش با شمس تبریزی بکار برد، وشاید هم می‌توانست‌چنین بگوید: «ما یك روحیم که در دو جسم ساکنیم»؛ زیرا از نظـــر او، شخصیت آدمی مانند هرشکل دیگر وجود، چیزی جز سایه نیست .

گروه کوچك یارانی که جلال‌الدین به گرد خویش جمع کرده بود، مرکز عظیم برادری‌ـ فرقهٔ دراویش مـولویه‌ـ را بنیان نهاد وبوسیلهٔ اخلاف او کـــه یکی پس ازدیگری سران فرقه می‌شدند، این فرقه به‌حیات خود ادامه داد .

*Baraza

احتمالا بیشتر اوقات جلال‌الدین، وقف تشکیل حلقهٔ اخوت وانجام امور و تدریس و تعلیم نوآموزان وغیره می‌شد. در ضمن باید تأثیر این‌گونه امور عملی را درشعر جلال‌الدین تأکید کرد. موسیقی ورقص در مراسم مذهبی این فرقه، نقش عمده‌ای داشت؛ وشکی نیست که بیشتر غزلیات دیوان‌شمس‌تبریز به‌منظور خوانده شدن درمراسم سماع سروده می‌شد. ازآنجائی‌که نی بطور عجیبی با فرقهٔ مولویه ارتباط دارد، نوای نی که مثنوی با آن شروع می‌شود، موضوع اصلی اشعار کتاب است. مثنوی بوسیلهٔ معلمی بـــرای مریدان‌خـــود نوشته شده.و این حقیقت، تمامی ساختمان و خصوصیت کتاب را تعیین می‌ـ کند. شش دفتری که تقریبا بالغ بر ۲۶٬۰۰۰ بیت است درکمتر از پانـزده سال تصنیف شده است. به گفتهٔ خود شاعـر، مثنوی شرح و تفسیری است از باطن قرآن، و در واقع‌بحثی است طولانی در تصوف. اولین تأثیری که این اثر برروی شخص می‌گذارد، سرگردانی است؛ وفقط یك خوانندهٔ بسیاردقیق خواهد دانست که مطالب هر دفتر از نظرمنطقی با هم ارتباط دارد، هر چـــند که خود شعر دارای نظمی‌معین وطرحی جامع نمی‌باشد. بارزترین خصوصیت مثنوی، قالب داستان‌هاست که موضوع‌های مختلف را توجیه می‌کند؛ و صدها از این قبیل داستان‌های طولانی وکوتاه، شامل افسانه‌های قرآنی، حکایات پیامبران و اولیاء قصه‌های جانوران و تمثیلاتی برای هرنـوع حکایت گونـاگون کوتاه وجود دارد. مصنف در لذت بردن ازیك داستان خوب، در توانائی‌آفرینش و مهارتی که برای حفظ علاقهٔ شنوندگان خود به‌منظور هدایت آنان از شکل برونی به مفهوم درونی با اخلاقی دارد، یك نفر ایرانی واقعی است. این دو مساله به حدی با هم در آمیخته است که حتی اگر خواننده‌ای فقط قصدمشغول شدن داشته باشد، نمی‌تواند نتایج اخلاقی را نادیده بگیرد؛ و غالبا حکایات بوسیلهٔ توضیحاتی که به‌نوبه خود حکایات دیگری با توضیحات بیشتری را ارائه می‌دهد، قطع می‌شود؛ وبه‌همین ترتیب مطلب ادامه می‌یابد تا داستان به پایان رسد و دوباره همین‌کار ازنو شروع می‌شود. غالبا این مصنف، خسته‌ـ کننده و ملال‌آور است و باطول وتفصیل می‌نویسد، معهذا در بسیاری ازموارد غیرمسطره، خواننده به‌نکاتی برخورد می‌کند که فقط این مصنف قادر بـــه نوشتن آنهاست. ضمنا رومی در عالی‌ترین قطعات کتاب خود، عمق فکر و تصور خیال‌پردازانه را چنان با مهارت توام می‌سازد که هیچ شاعر عرفانی‌جز دانته به پای او نمی‌رسد. دریای بی‌پایان تشریح و تمثیل او حیرت‌انگیزاست.

در حالی که مثنوی تعلیماتی را مناسب حال وقال هرنوع عارف ارائه می‌ـ دهد، انسان در نوعی شك وتردید می‌ماند که آیا آئین‌های بیان شده بایکدیگر ارتباط دارد و تاچه حد بیان‌کنندهٔ عقاید واقعی مصنف می‌باشد؟ هرکسی که معلم بوده، فلسفهٔ گفتهٔ اخلاقی پیامبر را منکر نخواهدشد که می‌گوید: «با مردم

به اندازهٔ فهمشان صحبت کن»*. آنچه را که مردان کامل یا اولیائی که به مقصود رسیده‌اند به مریدان خود ابلاغ می‌کنند، نمی‌توانند تمامی آن معرفت و حقیقت مطلقی باشد که صاحب آن‌اند. محال است که فلسفهٔ وحدت وجودی را اساس تعلیمات نوآموزان در دین و اخلاقیات قرار داد. یك نفر ایده‌آلیست مانند ابن‌العربی ممکن بود بگوید‌که تمامی افکار واعمال آدمی، که اساساً طرق فکری و عمل الهی است، نه «خیر» است و نه «شر»، مگر اینکه از نقطه نظر خشك مذهبی به آنهابنگریم. ولی هیچ صوفی مرشد جان‌ها این آئین راهرچند که به‌آن معتقد باشد، نمی‌تواند به مریدان خود بیاموزد. قسمت اعظم مثنوی، بحثی است فصیح در اخلاقیات که تمامی آن از این اعتقاد که خداوند، عشق است، الهام گرفته شده است. و این، خداوند خاص عرفان مذهبی است و نه وجود باریتعالی وحدت وجود فلسفی؛ او خالق جهان و انسان است، نه منبع ماوراءالطبیعهٔ عالم که نام دیگری است برای خود او. بنظر من جلال‌الدین، این عقاید مغایر را به‌عنوان جنبه‌های عالی و دون یك **حقیقت** به شمار می‌آورد. زمانی‌که رومی خود را آزاد می‌گذارد، همان‌طور که در بعضی از موارد دیده شده، حتی در مثنوی چنین بنظر می‌آید‌که تصور شخصیت از ذهن او محو می‌شود. از بعضی از قطعات معروف او برمی‌آید که هرچند طبیعت غائی واقعیت برای اوغیرشخصی است، ولی‌بنظر اوشخصیت مرحله‌ای است ضروری‌در‌تکامل باطن که بوسیلهٔ آن، شکل‌های زودگذر فردی وجود، وحدت خود با روح‌کائنات را بدست می‌آورد. اما آثار رومی شامل هیچ سیستم پیچیده و پایدار وحدت جود نیست، واو نتایج اخلاقی‌ای که از این نوع سیستم به وجود می‌آورد، نمی‌پذیرد. به عقیدهٔ وی، بدی،عدم است و نشان می‌دهد تا آنجا که می‌توان وجودی مثبت برآن مرتبط ساخت، خوبی در لباس مبدل است. معهذا این موضوع باعث نمی‌شود که او جهان و جسم و شیطان را با سیاه‌ترین رنگ‌ها نقاشی نکند، یاکسانی مانند فاسدان و خطاکاران راکه علیه خداوند وخودشان مرتکب گناه می‌شوند، محکوم نکند. تعلیمات اخلاقی وعرفانی او را ممکن است چنین خلاصه کرد: «نفس خویش را بکش تا اینکه روح منزه شدهٔ تو بوسیلهٔ عشق، به خداوند به‌پیوندد». هیچ تجزیه و تحلیلی نمی‌تواند عقیدهٔ درستی از قدرت و خیال‌پردازی بی‌نظیری که شاعر این موضوع را تفسیر و تشریح می‌کند، به دست دهد. از اینها گذشته، رومی اساساً یك نفر شاعر و عارف است: او در حیات و طبیعت،چیزی جز مظاهر حقیقت نمی‌بیند و تمامی‌مقصود هنر او در نشان دادن آن است؛ و عرفان او را نمی‌توان از شعرش جدا کرد.

در اینجا مقایسه‌ای بین حالت آدمی در حیات فعلی با طفل زائیده نشده است که جلال‌الدین آنرا دائماً تکرار می‌کند:

---

* کلم‌الناس علی قدر عقولهم.

گر جنین را کس بگفتی در رحم — هست بیرون عالمی بس منتظم
در صفت نآید عجایبهای آن — تو درین ظلمت چیی در امتحان
او به حکم حال خود، منکر بدی — زین رسالت، معرض و کافر شدی
همچنان کی خلق عام، اندر جهان — زآن جهان، ابدال می‌گویندشان
کین‌جهان چاهیست‌بس‌تاریك وتنگ — هست بیرون عالمی بی‌بو و رنگ
هیچ درگوش کسی زایشان نرفت — کین طمع آمد حجاب ژرف و زفت*
گوش را بندد طمع از استماع — چشم را بندد غرض از اطلاع

ولی چه کسی مسؤل کفر ومعصیت است؟ آیا عامل تمامی آنها خداوند نیست؟ آیا او بدی را که از انجام آن ما را برحذر می‌دارد، مقرر نداشته است؟ آیا او گروهی را به رستکاری راهبری نمی‌کند، در حالی که سایرین را به‌هلاکت محکوم می‌سازد؟ چگونه انسان ناتوان می‌تواند زنجیر ناپیدای سرنوشت را پاره کند؟

اینها مباحث اصلی شکاکان در مثنوی است، و مقدار مطالبی که در رد اینان آورده شده، نشان می‌دهد که جلال‌الدین آنها را خطرناك تلقی می‌کرد. بعضی از موارد، جلال‌الدین مانند دکتر جانسن فقط پاسخ می‌دهد که «ما می‌دانیم که آزاد هستیم و بیش از این چیزی نمی‌دانیم». با پذیرفتن اینکه اعمال ما تاثیر عمل الهی است، رومی اظهار می‌کند که باطن ما به‌ما می‌گوید که آن اعمال بوسیلهٔ خودمان آزادانه اختیار شده است.

ولی گذشته از این نظریهٔ «شعور»، شاعر دو راه حل برای این مشکل ارائه می‌دهد. یکی از آن دو به‌عنوان فلسفی و دیگری به‌عنوان دینی ممکن است توصیف شود.

رومی در حالی که وارد جزئیات نمی‌شود، در خوانندگان خود یك معرفت از فلسفهٔ وحدت وجودی صوفی را ایجاد می‌کند. علاوه براین، زبان او به‌حدی استعاری است که دائماً احتیاج به شرح وتفسیر دارد.

او می‌گوید: «اشیاء پنهانی بوسیلهٔ متضادهای خود، متجلی می‌شود. از آنجائی که خداوند ضدی ندارد، او پنهان است».

ولی اگر چه ذات خداوند پنهان است، صفات او در جهان و بطور بارزی در انسان که عالم صغیر است، منعکس شده است. روح آدمی که در اصل با خداوند یکی است، به سطح جسمانی تنزل یافته است تا اینکه خداوند در تمامی جنبه‌های خود بوسیلهٔ صعود روح از قلمرو ماده به‌منشاء الهی که از آنجا ناشی شده،خود را متجلی سازد؛ بدین‌سان آنچه که به **حلقة وجود** معروف است، کامل می‌شود. روح در سیر صعود خود، از مراحل پی‌درپی تکامل که با جمادی و نامی و حیوانی شروع شده می‌گذرد تا اینکه به انسان کامل، نمونهٔ عقل کل، «چشم جهان»، که خداوند بوسیلهٔ آن خود و آثار

---

* زفت: محکم، قوی.

خود را مشاهده می‌کند، تبدیل می‌شود. این موضوع با یك قطعهٔ با شکوه در دفتر سوم مثنوی توصیف شده است.

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم، بحیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم، کی زمردن کم شدم؟
حملهٔ دیگر، بمیرم از بشر — تا برآرم از ملایك پر و سر
وز ملك هم بایدم جستن زجو — کل شیء هالك الا وجهه
بار دیگر از ملك قربان شوم — آنچ اندر وهم نآید، آن شوم
پس عدم گردم، عدم، چون ارغنون — گویدم که انا الیه راجعون

تغییر تدریجی و برقراری مجدد **وحدت مطلق**، یا به عبارت دیگر، جریانی که خداوند بوسیلهٔ آن به خودآگاهی وتجلی خود نائل می‌شود، لازمه‌اش پیدایش تمام اضداد از جمله خوبی و بدی است. ولی بدی به‌خودی خود واقعیت ندارد، و به‌جهان مادی وبه‌جهان حالات که درآن اشکال بوسیله حس‌های جسمانی که «گوش روحانی را از سنیدن وچشم روحانی را از دیدن باز می‌دارد»، تعلق دارد. با وجود این، بدی در طبیعت خود، دارای قدرت متعالی ساختن محیط عرضی خویش و مشاهدهٔ واقعیت که تقریبا آنرا فراموش‌کرده، می‌باشد. فقط بوسیلهٔ انبیاء و اولیاء است که این قدرت به‌کمال می‌رسد ، معهذا در هرروحی این قدرت سنهان وجود دارد. هرروح می‌تواند فعالیت کند تا از خودخواهی، حس تصنعی فردیت که لازمهٔ گناه است، رهائی یابد. شاعر می‌گوید که «خداوند، درد وغم را به‌قصد نشان دادن شادی آفرید». حیات کنونی از دیدگاه دینی، مکتب خانهٔ اولیاست، و وجود بدی بوسیلهٔ ارزش تربیتی خود، محق جلوه‌گر می‌شود. ابیات ذیل، این موضوع را تشریح می‌کند:

ای برادر ، صبر کن بر درد (نیش) — تا رهی از نیش نفس گبر خویش
کآن گروهی که رهیدند از وجود — چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود
خار، جمله لطف، چون گل می‌شود — پیش جزوی، کوسوی کل می‌رود
در«من»و«ما»، سخت‌کردستی دودست — هست، این جملهٔ خرابی از دوهست

عمیق‌ترین افکار جلال‌الدین در قطعه ذیل دیده می‌شود:

موسی و فرعون، معنی را رهی — ظاهر، آن ره دارد و این بی‌رهی
(روز، موسی پیش‌حق نالان شده) — نیم شب، فرعون، گریان آمده
(کین چه غلست) ای خدا (برگردنم — ورنه، غل باشد که گوید من منم)
زانك موسی را منور کردهٔ — مرمرا زآن هم مکدر کردهٔ
(باز با خود گفته فرعون) ای عجب — من نه دریا ربنا ام جمله شب
در نهان، خاکی و موزون می‌شوم — چون به موسی می‌رسم چون می‌شوم؟

پاسخ شاعر این است که **یگانه وجود واقعی** به شکل صفات مختلف که تمامی آنها در انسان منعکس شده است، ظاهر می‌شود؛ از این جهت، طبق

تقدیر الهی برخی از افراد، ظروف رحم هستند وسایرین ظروف خشم. رومی می‌گوید که معمای بزرگ اینجاست.

چونك بی‌رنگی، اسیر رنگ شد   موسیء با موسیء در جنگ شد

(ملاحظه می‌کنید که نمی‌گوید: «فرعونی با موسیء درجنگ شد». مخالفت خوبی و بدی، نکتهٔ نهائی نیست؛ آنها اساساً یکی هستند.)

چون ببی رنگی رسی، کان داشتی   موسی و فرعون ، دارند آشتی
(کر ترا آید برین نکته سؤال)   رنگ، کی خالی بود از فیل و قال؟
این‌عجب.کین رنگ ازبی‌رنگ‌خاست   رنگ با بی‌رنگ،چون‌درجنگ‌خاست؟
چون‌گل ازخارست و خار از گل،چرا   هردو در جنگند و اندر ماجرا؟
یا نه جنگست این، برای حکمتست؟   همچوجنگ خرفروشان، صنعتست؟
یا نه اینست ونه آن، حیرانیست؟   گنج باید جست، این ویرانیست

منظور شاعر از «حیرانی»، عشق در مقابل عقل است، و یا ترك عرفانی نفس است که با آنچه او «جسنجوی عقلانی» می‌نامد، متضاد می‌باشد.

به آنان که مانند حضرت آدم با فروتنی و پشیمانی قلبی، ناله می‌کنند که «یارب، ما به خودمان بد کرده‌ایم»، اسرار آشکار می‌شود. شیطان که تمامی گناهان را به گردن خداوند انداخت و گفت «تو مرا گمراه کرده‌ای»، از نظر منطقی حق داشت، ولی او حقیقت عمیق‌تر را که آزادی واقعی را باید در عشق کامل جستجو کرد، نمی‌توانست ببیند.

جلال‌الدین از پیامبر که مدایح زیبائی برایش سروده است، همیشه‌با نهایت احترام صحبت می‌کند. ولی در ابیات ذیل، که طرف خطاب خواننده است ، فقط مواردی به بیامبر مربوط می‌شود که او نمایندهٔ طبیعت اصلی آدمی می‌باشد:

تو یکی تو نیستی، ای خوش رفیق   بلك گردونی و دریای عمیق
آن تو زفتت، که آن نهصد توست   قلزمست و غرقه‌گاه صد توست

در اینجاست که آئین حقیقی قرآن ایران را مشاهده می‌کنیم.

پایان

دکتر حسین بحرالعلومی
گروه زبان و ادبیات فارسی

این سطور هم از افاضات گاه و بیگاه استاد
علامهٔ فقیــد فروزانفر مایه گرفته است

شرح یك غزل حافظ

-۱-

درازل هر کو به فیض دولت ارزانی بود   تــا ابــد جام مرادش همدم جانی بــود

ازل : زمان بی‌آغاز است و ابد زمان بی‌پایان و آنچه را که آغاز ندارد ازلی و آنچه را که پایانی نیست ابدی گویند. و آنچه را که نه آغاز دارد و نه انجــام سرمدی می‌خوانند، به عبارت دیگر سرمدی را آغاز و پایان زمانی نیست. شیخ عطار ازلی‌را درصفت حق تعالــی به «بی‌پیشانی» تعبیر کرده و گفته‌است: «تو آن ذاتی که پیشانی ندارد» وظاهراً کلمهٔ پیشانی به‌معنی گذشته هم‌اکنون دربرخی ازنواحی مصطلح است، عطار درموردی هم به اعتباری پیشان را ظاهراً به معنی انتها وپایان بکاربرده است .

وگوید :

ای مردگرم‌رو چه‌روی بیش ازاین‌به‌پیش!   چندان مرو به‌پیش کــه پیشان پدید نیست.

عالم ازل به‌معنی عالم ارواح وعقول وعالم خدایی است که درآن آغاز زمانی وجود ندارد، حافظ فرماید :

درازل پرتـو حسنت زتجلی دم زد　　عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

روز ازل را به‌مناسبت آیهٔ شریفهٔ الست بربکم قالوا بلی[1] روزالست می‌نامند و دربرخی از تفاسیر روز میثاق نیز نامیده شده است.

دولت: روی‌آوردن روزگار است بخوبی به‌سوی کسی، و نیکبختی و مال وپیروزی یافتن و به‌معنی اقبال مساعد وسعادت نیزهست: «دولت آنست کــه بی‌خون دل آید به‌کنار» به معنی عنایت ازلی وعنایت حق نیز بکار رفته است. مولانادر واقعهٔ حدیبیه و بی‌مرادبازگشتن پیغمبراکرم ازآن جنگ وفتح نامیده شدن‌آن ازجانب حق تعالی کلمهٔ دولت را دوبارچنین بکاربرده است :

وقت واگشت حدیبیه بــه ذل	دولت انــا فتحنا زد دهـــل
آمدش پیغام از دولت کــه رو	تــو ز منع این‌ظفرغمگین‌مشو
کاندرین‌خواری‌نقدت‌فتحهاست	نك‌فلان‌قلعه فلان بقعه‌تراست[2]

کلمه دولت درعربی بفتح و ضم اول به معنی جنگ هم هست[3] اما در فارسی هرگز دراین معنی بکار نرفته است . دولتی با یاء نسبت به‌معنی صاحب بخت مساعد و دولتیان به‌معنی‌نیکبختان است. امروزه دولت‌را به‌معنی هیأت حاکمه بکار می‌برند.

ارزانی: از مصدر ارزیدن به معنی سزاوار وشایسته بودن، قیمت داشتن ولایق‌بودن است. ارزانیان به‌معنی فقرا هم‌آمده یعنی اشخاص‌که مستحق احسان هستند و ارزانی معنی استحقـاق هم می دهد. اما ارزانی داشتن به‌معنی عطاکردن و بخشیدن است.

مراد: اسم مفعول ازباب افعال وبه معنی مقصود وکام است و دراصطلاح صوفیه‌مقابل مرید وبه معنی شیخ ومرشدمی‌باشد.

دم : در فارسی به‌معنی نفس است و دم زدن به‌معنی نفس زدن واین اصطلاح درباره سخن گفتن نیز بکارمی‌رود. صوفیه تجلی انوار الهی را دم ونفس‌گویند وحافظ کلمهٔ دم را زیاد استعمال کرده است. همدم به‌معنی همنفس است ومعنی‌همسر نیزمی‌دهد. همنفس‌درحقیقت به معنی مساعد وموافق باروح است.

جانی : قدما مقصودشان ازجان روح حیوانی بوده‌که مبداء حس وحرکت ارادی و اختیاری است و درنزد صوفیه لطیفه‌یی است که انسان باآن علم واخلاق نیك می‌یابدوتهذیب نفس پیدا می‌کند و آیینهٔ دلش صفا می‌پذیرد ، ما جانان را به‌معنی‌معشوق استعمال کرده‌ایم ولی دراصطلاح عرفا به‌معنی لطایف است ، همــدم جانی یعنی همدم روحی.

۱ـ سورهٔ هفتم (اعراف) آیهٔ ۱۷۱.

۲ـ مثنوی شریف، دفترسوم. چاپ نیکلسون بیتهای ۴۵۰۲ تا ۴۵۰۴ .

۳ـ لسان‌العرب ذیل «دول».

معنی شعر: آن راکه در ازل فیض دولت بخشیده‌اند تا ابدکامرواست وجام مـراد همدم وهمنفس جان او می‌باشد. باید توجه داشت که کلمهٔ ارزانی دراین‌بیت به‌معنی‌بخشیدن وعطاکردن است نه به‌معنی مستحق و قابل بودن چون‌که عطای حق موقوف برقابلیت نیست همچون داد خلق‌که آن را قابلیت باید زیراکه عطای حق قدیم است و صفت قابلیت حادث، آن صفت حق‌است واین صفت خلق وقدیم موقوف حادث نباشد. بیان این نکته را از زبان مولانا بشنویم:

چارهٔ آن دل عطـای مبدلیست / داد او را قابلیت شرط نیست
بلکـه شرط قـابلیت داد اوست / داد لب و، قابلیت هست پـوست
اینکه موسی را عصا ثعبان شود / همچوخورشیدی کفش‌رخشان‌شود
صد هـزاران معجـزات انبیا / کان نگنجد در ضمیر و عقل مـا
نیست‌ازاسباب تصریف خداست / نیستها را قـابلیت از کجـاست
قابلی‌گرشرط فعل حـق بدی / هیچ معدومی به هستی نامـدی[1]

-۲-

من‌همان ساعت‌که از می‌خواستم شدتوبه‌کار / گفتم این شاخ اردهد باری پشیمانی بـود

می : دردیوان حافظ نامهای گوناگون داردکـه ازآنجمله است: می، شراب ، باده، آب انگور، آب آتشگون، آب حرام، آب خرابات، آتش میخانه، آب روشن، آب طربناك ، آب عنب، خون پیاله، خون جام، خون خم،دخترزر، دخترگلچهرزر، داح، رحیق، شمسهٔکرم، صهبا، لعل، مدام، معجون، مل، نبیذ وغیره[2] ازمی ومتفرعات ومتعلقات‌آن در دیوان حافظ بیش ازهزار وسیصد باریعنی بطورمتوسط درهرغزل حدود سه‌بار یاد شده است واین داروی جانبخش برای بسیاری ازدردهای اخلاقی و روانی واجتماعی تجویزشده‌که ازآنجمله‌است: خودپرستی، مائی ومنی، سالوس، غم، تنگدلی، دلمـردگی، اندیشه خطا، ریـا، خامی، ناکامی، دشواریهای‌عشق، خرافات، عجب، تشویش دل، باد غرور ، اندیشـهٔ مرگ، طوفان حوادث، جورگردون، ناپایداری جهان، بخل‌وامثال اینها[3]

توبه : مصدر و بـه معنی بازگشت ازگناه وبازگشت بسوی خداست . توبوا‌الی‌الله

۱ـ مثنوی چاپ نیکلسون، دفترپنجم .

۲ـ تفصیل را رجوع شود به مقالهٔ مفصل نگارنده‌درکتاب «مقالاتی درباره زندگی‌و شعرحافظ»ازانتشارات دانشگاه پهلوی ازص ۱۲۹ تا ۱۴۴.

۳ـ همان مأخذ .

جمیعاً یعنی بازگردید به‌طاعت وپیروی خداوند.

تواب در مورد مخلوق به معنی توبه کننده و در بارهٔ پروردگار توبه پذیر است. خداوند خود را غافرالذنب وقابل‌التوب خوانده‌است. توبه پس‌از ندامت می‌آید یعنی‌شخص دروهلهٔاول عیب کار رامی‌فهمد، سپس پشیمان مـی‌شود وبعد ازآن ازکاربد دست مـی‌کشد و متمایل به کار خوب می‌گردد. دربارهٔ توبه کردن وتوبه شکستن مضامین دلنشین بسیار در دواوین شاعران می‌توان یافت.

شکستم توبه را از بس شکن در زلف او دیدم

دل ساقی‌شکست از من، چه بشکن‌بشکن است امشب

یـا

نه شیخ می‌دهدم توبه و نـه‌پیر مغان می

زبس کـه توبه نمودم زبس‌که‌توبه‌شکستم

ویـا

زمین میکده را تابه حشر اگر بشکافی

بجای خم و قدح توبـهٔ شکسته درآیـد

معنی شعر: دراصطلاح‌صوفیه می عبارت ازخوشی وشاد کامی‌است که به‌انسان‌دست می‌دهد وباده گساری یعنی‌خوشی، حافظ فرماید:

دوش وقت سحر ازغصه نجاتم دادنـد	واندر آن‌ظلمت شب‌آب حیاتم دادند
بیخود از شعشهٔ پرتو ذاتم کـردنـد	بـاده از جـام تجلی صفاتـم دادنـد
چه‌مبارك‌سحری بود وچه فرخنده‌شبی	آن شب‌قدر که این تازه براتم دادند
همت حافظ وانفاس سحر خیزان بود	که زبند غـم ایـام نجاتـم دادنـــد

می غم دنیا را می‌برد وعرفای مامرادشان‌ازمی آن تجلی الهی وآن خوشی‌وفراغتی است که دردل سالك پیدامی‌شود واورا ازدنیای مادی آزاد می‌کند.

می ازآنجهت که‌بنیاد عقل را خراب می‌کند باعشق همراز می‌باشد، فـراش عقل در مقابل «می» می‌گریزد وآنجایی هم که عشق خیمه زند جـای عقل نیست. صوفیه غـالباً مرادشان‌ازمی‌شادکامی‌معنوی‌است، محمدبن‌یحیی‌بن‌علی گیلانی لاهیجی نوربخشی‌ملقب بـه اثیری در شرح گلشن راز مولانـا شیخ شبستری در شـرح سؤال چهارم از شمع و شاهـد گویـد:

شراب وشمع وشاهـد عین معنی است   که‌در هر صورتـی او را تجلی است

یعنی‌اگر بنظرحقیقت‌وعین شهودبنگرند این‌شراب‌وشمع‌وشاهد آن معنی وحقیقت‌است

که به صورت جمیع موجودات تجلی می کند .

شراب و شمع ذوق و نـور عـرفـان　　ببین شاهد کـه از کس نیست پنهان

یعنی شراب عبارت از ذوقی است که ازجلوهٔ محبوب بردل سالك می‌رسد وشمع نور عرفان‌است که دردل عارف افروخته می‌شود وشاهد حق است به‌اعتبار ظهور وحضور .

زشاهــد بــردل مــوسـی شرد شد　　شرابش آتش و شمعـش شـجـرشد

شراب و شمع وشاهد جملهٔ حـاضـر　　مشو غـافـل زشاهـد بـازی آخر

شـراب بیخـودی درکش زمـانــی　　مگر از دست خود یـابی امـانی

یعنی شراب فنا درکش تامگر به‌دولت مستی ونیستی از دست تعین وهستی که‌حجاب است امان یابی. بنابراین عرفا مرادشان ازمی آن تجلی الهی و خوشی وفراغتی است که دردل سالك حاصل می‌شود .

به‌نظر حافظ ازمی توبه کردن یعنی از خوشی معنوی دست‌کشیدن و این‌کارخردمند نیست ونتیجه‌اش پشیمانی خواهد بود .

خورشید می‌زمشرق ساغر طلوع کرد　　گر برگ‌عیش می‌طلبی‌ترك‌خواب‌کن

ما مرد زهد و تـوبه و طامـات‌نیستیم　　بـاما به‌جام بادهٔ صافی خطاب کن

کار صواب باده پرستی است حـافظا　　برخیز وعزم جزم به کار صواب کن

ودرجای‌دیگر گوید :

من که عیب‌توبه کاران کرده‌باشم بارها　　توبه ازمی وقت گل‌دیوانه‌باشم گر کنم

- ۳ -

خود گرفتم کافکنم سجاده چون سوسن به دوش

همچو گل برخرقه رنگ می مسلمانـی بـود ؟

سجاده : فرش و پارچهٔ مخصوصی که اهل عبادت برای نمـاز آن را ازآلـودگیها نگه می‌داشتند، جانماز، مصلی . فرش یاچیزی را نمازی کردن یعنی پاك وطاهر ساختن . اولیاء هنگام نصب خلیفه سجاده‌به دوش می‌افکنده‌اند ودر مسافرت هم ازجمله چیزهایی که باخود می‌بردند سجاده بود .

خرقه : درلغت لباس وصله‌دار و به‌معنی وصله نیز می‌باشد ، جبهٔ مخصوص درویشان را هم‌خرقه می گویند .

رنگ خرقهٔ مشایخ مختلف واغلب کبود یاملمع بوده است .

معنی شعر: مقصود حافظ در این بیت اینست که مسلمانی به‌ظاهر نیست و سجاده به‌دوش‌افکندن

بی‌چراغ جام درخلوت نمی‌یارم نشست زانکه کنج اهل دل‌بایدکه نورانی بود

نمی‌یارم نشست: چنانکه می‌دانیم مصادر درزبان فارسی به‌نون ختم می‌شوند مانند: رفتن، گفتن وشنیدن‌وهرگاه نون‌ازآخرآنها حذف شودکلمه‌یی که بدست می‌آید چون‌ترخیم ازمصدرشده‌مصدرمرخم‌نامیده‌می‌شودمانند: رفت، گفت وشنید. برخی‌افعال هستندکه‌پس‌ازآنها مصدر می‌آید وترخیم آن‌قیاسی است واز آنجمله‌اند. افعالی‌که دلالت برقدرت دارند‌چون یارستن وتوانستن ویادلالت برجواز وشایسته بودن می‌کنند مانند شایستن ویادلالت برلیاقت دارند مانند سزیدن و امثال اینها، مانند: بایدگفت، نشاید رفت، نتوان دید و امثال اینها. قدمااین مصادر راگاه باترخیم وگاهی بدون ترخیم استعمال کرده‌اند ودرتاریخ بیهقی‌بیشتر بی‌ترخیم استعمال شده است. گاهی هم‌مصدر رابدون اینکه سابقه داشته باشد مرخم‌نموده‌اند واین‌عمل‌درکلیله‌ودمنه زیاد دیده می‌شود مانند: نگهداشت حق، نکوداشت وغیره. دربوستان وشاهنامه هم‌ترخیم مصدر دیده می‌شود.

چنانکه اشاره‌کردیم پس‌از افعال شاید وباید ... و امثال اینها مصدر می‌آید مانند: نمی‌یارم‌نشست، گاهی‌هم‌بعدازآنهافعل‌بکارمی‌برده‌انداماممعولاًبین‌آنهاو«که» ربطمی‌آورده‌آند مانند، «شایدکه زمشاطه‌نرنجیم‌که زشتیم» ویا «گفت این شایدکه من‌اندر فراقت جان دهم» ودراین موارد درحقیقت «که» به‌فعل معنی مصدری می‌دهد چنانکه درمصرع دوم همین بیت حافظ هم آمده است‌که، «بایدکه نورانی بود».

چراغ جام: اضافه‌اش اضافه تشبیهی است یعنی جامی که چون چراغ روشن و پر فروغ است.

کنج: به‌معنی زاویه وگوشه است، خواه مقصود ازآن اصطلاح ریاضی باشد و خواه ازآن اصطلاح صوفیه وخانقاه مستفادگردد. گوشه به‌نقطهٔ مخصوصی‌اطلاق می‌شودکه شیخ یا مراددرآنجا به‌ریاضت وتهذیب نفس‌اشتغال دارد. وگوشه نشین به‌معنی منزوی‌وتارک‌دنیاست.

معنی شعر: درآیین مسیح (ع)گوشه نشینی، خلوت‌گزینی وتجنب ازخلق هست ودر مسلك هندی هم دم فرو بستن وانزواجزومذهب است. اما درطریقهٔ محمدی (ص)این کار ناپسند است به‌آن سبب‌که خلوت مستلزم وحشت است واگر نفس‌گریزپا سرگرم نباشد خیالها می‌کند ودر راههای نامطلوب می‌افتد. درست است‌که در گوشهٔ خلوت برای انسان فراغتی‌پیدا می‌شوداما اگرانسان به‌جلوه‌های متنوع سرگرم نباشدخیال اوراگمراه‌می‌کند. نکتهٔ دیگر آنکه شخص خلوت نشین به‌اندازهٔ فهم واستعداد خود ترقی می‌کند ولی باحشر

بابزرگان و دانشمندان مثل این است که اندیشه‌اش باافکاردیگران توالدو تناسل‌می‌نماید وجنین‌های علم‌ومعرفت دربنیادش پدید می‌آید وشخص منزوی از این مددهای غیبی محروم است. شك نیست که خلوت عاشق که درآن بایادحق و جلوه‌های حق سرگرم است خلوتی است چون روضهٔخلدبرین ، اماصرف انزواو خلوت نشینی‌کاری‌غلط وخطرناك است واولیاء ماپیروان عیسی وبودارا دراین باره انتقادکرده‌اند. حافظ دراین بیت‌گوید: اگر من تنها به‌خلوت نشینم باید زاویه راباجام باده روشن نمایم وچراغ جام دردست داشته باشم (تاراه خیال به‌رویم بسته شود وگرفتار وسوسه نشوم).

-۵-

همت عالی طلب جام‌مرصع‌گومباش   رندرا آب عنب یاقوت رمانی بود

همت: به‌معنی اراده، عزم وآهنگ استوار وثابتی است که‌متوجه به‌یك مطلوب‌باشد وتوجه قاطع به‌یك عمل. همت درمواردی نیز به‌معنی توجه باطن ودعاست،

همت عالی ارادهٔ ثابتی است‌که متوجهٔ مطلوبی عالی است وبه چیزهای بیمقدار وکم اهمیت متوجه نمی‌شود.

مرصع: ازترصیع به‌معنی‌گوهر نشاندنست وجام مرصع یعنی جام‌گوهر نشان.

یاقوت رمانی: یاقوتی که مانند دانه های انار قرمز باشد. یاقوت انواع مختلف دارد وخواجه نصیر رساله‌یی در معرفت جواهر دارد که در آن انواع یاقوت را نیز ذکر کرده است.

معنی شعر: حکماشیی‌را فی‌حد ذاته‌لذیذیاءولم می‌دانند ومی‌گویند‌که لذت‌ادراك ملایم والم ادراك ناملایم شیء است و از این قرار لذت امری است واقعی نه نسبی ولی محمدبن‌زکریای‌رازی‌لذت‌راامر نسبی دانسته وناصرخسرو درکتاب زادالمسافرین(۱)قول‌او را ردکرده است.

اما اولیا نظرشان اینست‌که لذات از اشیا نیست وهیچ شیئی برای انسان ملذیا موام نمی‌باشد(۲)

۱ـ زادالمسافرین چاپ‌برلین ص۳۳۱ تا۲۳۷.

۲ـتفصیل را رجوع شود بمقالهٔ نگارنده درموضوع: لذت ازنظر «حکیم» و«عارف»، ارمغان اردیبهشت ماه ۱۳۵۳.

بلکه اشیاء واسطهٔ کسب لذات می‌باشند ولذت در نفس انسان است و در این صورت انسان می‌تواند چیز مولم راهم‌لذید تلقی نماید وبنابراین به‌این اصل که هرچیز لذیذلذت می‌آورد وهر چیز مولم الم پشت‌پا می‌زنند وبه قول سعدی:

زهر ازقبل تو نوشداروست   فحش از دهن توطیبات است

وبه قول مولانا:

باغها و سبزه‌ها اندر دل است   عکس لطف آن‌در این آب وگل است

اشیاءدرتاریکی رنگی ندارندوپس‌از طلوع آفتاب به‌رنگهای گوناگون جلوه‌می‌کنند، همینطورهم‌اشیاء رادرتابش اشعهٔ آفتاب نفسانی به‌الوان‌گوناگون جلوه‌گر می‌بینیم. باتوجه به‌همین اصل اولیا معتقدندکه اندیشه‌ها باید عوض شود تااختلافات ازمیان برخیزد ورنگ تعصب ازمیان برداشته شود، درعالم بی‌رنگی‌کاروان برکاروان سعادت است و همه چیز برای انسان لذیذ وخوش می‌باشد.

منبسط بودیم و یك‌گوهر همه   بی‌سرو بی‌پا بدیم آن سرهمه

یك‌گهر بودیم همچون آفتاب   بی‌گره‌بودیم وصافی‌همچو آب

چون‌به صورت‌آمد آن نورسره   شدعدو چون سایه‌های‌کنگره

کنگره ویران کنید از منجیق   تارودفرق از میان این فریق

خلاصه آنکه اشیاءذاتاً لذید یا مولم نیستند و طبع انسان به‌آنها قیمت می دهد و به همین جهت‌است که صوفی می‌گوید در خلقت وطبیعت نقصی نیست وخلاف در طبیعت عالم نمی‌باشد بلکه خلاف درنظر وخیال ماست.

ازخلاف آمد عادت بطلب‌کام‌که من   کسب جمعیت ازآن زلف‌پریشان‌کردم

حافظ دراین بیت این حقیقت رابیان می‌کند که اگر شخص دارای همت عالی باشد به‌اشیاء واموری‌که‌ارزش‌آنها اعتباری است‌اعتنا و توجهی ندارد و ارادهٔ اومتوجه مطلوبی عالی است.

-۶-

گرچه بی‌سامان نماید کارماسهلش مبین   کاندر این‌کشورگدایی رشك سلطانی بود

سامان: درلغت به‌معنی نظم وترتیب است وپناه ومأوارا نیز گویند.

رشك: به‌معنی‌غیرت است وگاهی نیز به‌معنی حسدوحقد می‌باشد.

سهلش: (ش) راجع به‌کار است، وسهل درلغت درمعانی: سست، آسان و زمین نرم کـار رفته است. ودر مورد عکس فوق‌العاده مهم هـم استعمال می‌شود : «سهل باشد زبان ختصری».

گدا: به منی سائل، فقیر، نیازمند ودرویش است، در اصطلاح صوفیه منظور از فقر گدایی نیست بلکه احساس احتیاج شدید است نسبت به خداوند احتیاج به‌مردم مذموم است حدیث شریف: «الفقر سوادالوجه فی‌الدارین» موید آنست، اما فقر الی الله برای صوفی بهترین نعمت است وبه موجب آیهٔ شریفهٔ: «یاایهاالناس انتم‌الفقراء الی‌الله والله هوالغنی حمید» وحدیث شریف: «الفقر فخری» نیازمندی به خداوند پسندیده است و انسان باید ودرا نسبت به‌خداوند متعال محتاج ببیند ونسبت به‌مخلوق بی نیاز.

معنی شعر: صوفی نسبت به‌همهٔ اشخاص واشیا استغنا دارد و تنها به‌سوی خداوندکه بداء ومنشأکل است نیازمند می‌باشد، خاقانی گوید:

از سی‌سال روشن گشت برخاقانی این‌معنی   که سلطانی است درویشی‌ودرویشی‌است سلطانی

-۷-

نیکنامی خواهی ای دل بابدان صحبت مدار (بدار)

خود پسندی جان مـن برهـان نادانی بود

توضیح بیت: اولیا از شهرت می‌ترسند ونمی‌خواهند خود را ازراه خیرو خوبی مروف گردانند وگروهی ازآنان اهل ملامتند و در انظارکار بدمی‌کنند تااز توجه‌ونظرمردم خلاص‌شوند، اگرباتوجه‌به‌نکتهٔ مذکور بنگریم «نیکنامی خواهی ای‌دل بابدان صحبت‌بدار» مطابق قول ملامتیان است، برخی از بزرگان اهل ملامت در شیشه‌یی آب‌انار می‌ریختند و مسجددرمقابل چشم مردم ازآن می‌خوردند ومردم طعنه‌ها به‌آنها می‌زدند. بسیاری‌ازصوفیه شهرت گریزان بوده‌اند ومبداءکارشان راملامت قرارمی‌داده وبه‌باطن وصفای نفس متوجه بوده‌اند، حافظ هم رندباده‌فروش صاف درون رابر زاهد خرقه‌پوش بدباطن ترجیح می‌داده ست. پیش‌اهل ظاهر ادب برظاهر است وشرع نیز حکم برظاهر می‌کند ولی پیش اهل‌دل صفای نفس‌وباطن مورد توجه است. حافظ ازاشخاص خوش ظاهر وبد باطن گریزان ومعتقد بوده است که به ظاهر مردم نباید فریفته شد. باید چشم به حقیقت دوخت، گاه ممکن است که گنج سلطانی درخرابه می‌باشد. چه بسا اشخاص که دارای ظاهری خراب ولی معنویاتی درخشان‌می‌باشند و برعکس چه بساکسان با ظاهر آراسته‌که جزانبان فتنه و فساد نیستند.

ناگفته نماندکه اولیاء ماعقیده ندارندکه انسان کار خوب نکند بلکه معتقدندکه در اعمال نیك نباید خودپسندی کرد زیرا غرور سرچشمه معایب است

-۸-

مجلس انس‌وبهار و بحث‌شعر اندرمیان   نستدن جام‌می از جانان‌گرانجانی بود

مجلس: محلی است‌که عده‌یی درآنجا جمع می‌شوند ودر عرف صوفیه مجلس‌گفتن به‌معنی موعظه‌کردن است، مجلس نظیرش مقامه است ومقامه درزبان عربی‌مجلس راگویندو اطلاق می‌شود برکلامی‌که درمجلس گفته شود، گاهی مجلس را اطلاق برخود موعظهٔ ملفوظ ومکتوب می‌کنند مثلا مجالس سبعهٔ مولانا یعنی هفت موعظهٔ مکتوب او، ولی مجلس دراین بیت حافظ به‌معنی مجمع است .

انس : به‌معنی خوگیر شدن ، خوگر شدن وهم خلقی است . انس (به ضم اول) و انس (به‌کسر اول) اشتقاقشان بهم نزدیك است، انس (به ضم اول) مقابل توحش است وانس (به‌کسر اول) مقابل وحش می‌باشد. توحش رمیدگی وانس نارمیدگی می‌باشد.

دل‌حافظ‌که به‌دیدارتوخوگر شده‌بود   نازپرورد و صالست مجو آزارش

بحث: درلغت‌کاوش‌کردن بادست است وغالباًدرحیوانات استعمال می‌شود. ابن‌منظور گوید: البحث طلبك الشیء فی‌التراب ... وفی‌المثل‌کباحثة عن حتفها بظلفها، وذلك‌ان‌شاة بحثت عن‌سکین‌فی‌التراب بظلفها ثم‌ذبحت‌به. امروزه بحث در جستجوی مطالب علمی مورد استعمال دارد ودرکشف المحجوب به«جستار»ترجمه شده‌است.

جانان : صورت‌کلمه جمع و مقصود ازآن معشوق است وعیناً معنی جان دارد یعنی مطلوب ومعشوق، وجان جانان‌که می‌گویند مقصودشان لطیفهٔ عالم وجود است. قدما برای انسان سه‌روح قائل شده‌اند: انسانی،حیوانی‌ونباتی، عده‌یی ازحکمای یونان عقیده‌داشته‌اند که‌سه مبداء فعل دربدن موجود است: نباتی، جمادی و حیوانی. خلاصه آنکه جانان جمع است ومقصود ازآن سه‌جان می‌باشدکه «مشوق بمنزله هرسه است. مولوی گوید:

ای‌فاضل یونانی، هرچندکه می‌دانی   تو عاشق یك جانی‌من عاشق‌جانانم

ودر اینجا طعنه به‌ارسطو می‌زندکه معتقد بریك جان بوده است.

گرانجان: یعنی ثقیل‌الروح ومقصودکسی است‌که وروداو به مجلس انس نامناسب و مزاحم باشد مانند محتسب. گرانجان راقد مادرمورد بی‌ذوق استعمال می‌کرده‌اند یعنی‌کسی که جمال و مظهر زیبایی دل‌او را تکسان نمی‌دهد و مظاهر لطف ذوق او را تحریك نمی کند.

معنی شعر: به‌عقیدهٔ عرفا احکام مرهون مقتضیات است، درصورتی که معشوق‌ساقی ست‌ومحتسبی‌دربین‌نیست‌وسایر وسایل‌مانند شعر وانس هم‌وجود دارد ننوشیدن می(باتعبیری ‌ه‌ذکرشد) گرانجانی وبی‌ذوقی است زیرا مقتضیات زمانی ومکانی فراهم است.

- ۹ -

دی‌عزیزی گفت‌حافظ‌می‌خوردپنهان‌شراب　　ای عزیز من‌نه عیب آن به‌که پنهانی بود

حافظ گاهی شهرت شرابخواری راطالب نیست چنانکه جای دیگر گوید:

دانی که‌چنگ وعود چه تقریر می‌کنند　　پنهان خورید باده که تکفیر می کنند

اما برخی ازعرفا وشعرا اصرار دارندکه شراب خوردن رافاش‌کنند وآشکارسازند، ‌اقانی گوید:

درخت و فاراکنون برکریرست　　از این برگریز وفا می‌گریزم

مرا آشکارا ده‌آن می که داری　　به‌پنهان مده‌کز ریا می‌گریزم

من از باده‌گویم‌تو از توبه‌گویی　　مگوکزچنین ماجرا می‌گریزم

حریف صبوحم نه سبوح خوانم　　که از سبحهٔ پارسا می گریزم

اما به‌عقیدهٔ حافظ «گناه‌کردن پنهان به‌از عبادت فاش است»، اوکارهای خودرا انکار ‌ی کند اما می‌گوید پنهان نمودن بهتر است.

دکتر رضا داوری
از گروه فلسفه

عنایت الهی در فلسفه توماس اکوئیناس

۱ ـ شاید توماس آکوئینی بزرگ‌ترین فیلسوف و متکلم قرون وسطی مسیحی باشد که نه گذشتگان ما با آراء و آثار او می‌توانستند آشنا بشوند و نه ما چنانکه باید او را می‌شناسیم. میدانیم که متفکران مسیحی قرون وسطی بعضاً آثار حکمای اسلامی مانند فارابی و ابن‌سینا را می‌شناختند و آلبرت کبیر بخوبی با آثار و آراء ابن‌سینا آشنا بود. اما در اینجا کسی اطلاعی از تفکر اروپائی و مسیحی نداشت. شاید مورد نداشته باشد که فعلا جهات این امر را موردرسیدگی قرار دهیم، اما اینقدر می‌توانیم بگوئیم که نوعی همزبانی و همداستانی میتوانست میان فلاسفه مسلمان و مسیحی وجود داشته باشد درباره همزبانی یونانیان و مسیحیان زیاد بحث شده است و بهمین نحو می‌توان در باره نسبت فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی سخن گفت، زیرا چنین نسبتی واقعاً وجود داشته است، اما این نسبت را تعبیر به همزبانی میان اسلام و یونانیت یا مسیحیت و یونانیت نباید کرد. فلاسفه اسلامی و فلاسفه یونانی در طرح بسیاری از مسائل همداستان بوده‌اند و در بحث و تفصیل هم چندان از هم دور نشده‌اند[1] در عالم مسیحی هم کم و بیش چنین وضعی بوده است با این تفاوت که فلاسفه مسیحی وابسته به کلیسا بوده‌اند و بالطبع می‌بایستی کلامی و متکلم باشند و حال آنکه حکمای اسلامی از قید این التزام آزاد بوده‌اند. آیا باید این اختلاف و تفاوت را امری اساسی دانست و فی‌المثل گفت که در دوره قرون وسطای مسیحی فلسفه یونانی برمبنای اصول مسیحیت تفسیر شده و مسلمین اسلام را با توجه به یونانیت

---

۱ ـ این قول را نباید بعنوان نفی اصالت و اهمیت فلسفه اسلامی تلقی کرد در فلسفه اسلامی، پرسش اساسی فلسفه : بصورت تازه‌ای مطرح شده و فلاسفه اسلامی باتوجه به پرسش و پاسخی که بآن دادند معنی دیگری از اصل علیت هم مراد کردند .

فسیر کردند. ورود دراین بحث‌ما را بایکی ازدشوارترین مسائل فلسفه تاریخ مواجه‌میکند. منی‌مساله باین صورت درمیآیدکه آیا درعالم اسلام ودر مسیحیت فلسفه یونانی به‌این‌هردو مدن صورت داده است یافلاسفه اسلامی ومسیحی باتوجه بماده فلسفه یونانی به‌تمدن خاص خود صورت داده‌اند. قبل‌از اینکه بخواهیم به این دوپرسش جواب بدهیم باید دقت‌کنیم و ببینیم‌که آیا سئوال درست مطرح شده است یانه. این دقت باید درذات تمدن اسلامی وتمدن سیحی‌ازیکطرف‌ودرتمدن‌یونانی ازطرف‌دیگر بشود والامقایسه مسائل فلسفه اسلامی‌ومسیحی امسائل‌فلسفه‌یونانی‌ورسیدگی‌بموارد اتفاق‌واختلاف‌نظر، درذیل باین‌مقصودمددی‌نمیرساند. رض‌کنیم‌که فلسفه اسلامی ومسیحی شرح و تفصیل فلسفه یونان باشد آیا این شرح وتفصیل درهردو تمدن مبنا‌واساس حیات فردی و خانوادگی ومدنی، هم‌بوده است؟

مسئله مشکل‌که‌کمتر هم‌به‌آن توجه شده همین است. تصور میشودکه باطرح مسئله به ین نحو، تمدن اسلامی نسبت‌بتمدن مسیحی‌قرون وسطی وضع متفاوت پیدا میکند، زیرا در مدن‌اسلامی فلسفه‌گاه درکنار دین وگاهی درمقابل‌آن‌بوده ونمیتوانسته است اساس‌ومبنای جدی تفکر قوم باشد وحال‌آنکه درکلیسای‌کاتولیك دین وفلسفه‌کم وبیش دریکدیگر منحل شده وبعضی ازاصول فلسفه یونانی درحکم اصول کلیسا ودیانت تلقی شده است.

معهذا نمیتوان گفت‌که تفکر قرون وسطی عین تفکر یونانیان است وتمدن مسیحی رون‌وسطی ادامه تمدن یونانی‌است، تمدن‌اسلامی وتمدن مسیحی قرون وسطی بااینکه وجود ختلاف ومغایرت دارنددراصل و اساس خیلی بهم نزدیکند. زیرا درهر دو تمدن دائر مدار مه‌چیز خداست‌وحال آنکه درفلسفه یونانی عالم (کوسموس) دائر مدار است. پس بحث راینکه مثلا سوءتفاهمی میان مسیحیان ویونانیان در مسئله خلق ونسبت میان انسان و خدا وده ومسیحیان اعتباری برای معرفت بدون‌عشق قائل نبوده‌اند وحال آنکه یونانیان‌معرفت عقلی و نظری را اهمیت‌داده‌اند در حدود جانبداریهای مسلکی و مذهبی میتواند مورد اشته باشد.

درست است‌که دردوره اخیر قرون وسطی، متکلمان مسیحی به‌اهمیت وارزش‌علم‌نظری بحتی اذعان‌کردند وحتی مبانی‌این معرفت‌رااز‌یونانیان اقتباس کردند. ولی اختلاف‌اساسی همچنان‌باقی‌ماند ودرست نیست‌که‌مانند بعضی از متتبعان فلسفه یونانی ومسیحی بگوئیم‌که مخالفت‌مسیحیان‌بایونانیان‌نوعی‌ناسپاسی‌بوده‌است.زیراوقتی‌به‌اصل‌واساس‌نگاه‌میکنیم‌میبینیم‌که حقیقت‌درنظرفلاسفه‌یونانی‌یونانی‌مآبان‌مطابقت‌باطبیعت‌وماهیت‌اشیاءاست‌وحال آنکه‌بنابر رأی

مسیحیان حقیقت آنست که ما را بخدا راهبر شود. در تفکر یونانی نجات بشر موکول به نسبت شخص با خدا نیست و یونانیان نسبت به عشق مسیحی به خدا و نجات از طریق این عشق و حتی با تصور فقر ذاتی بشر، کم و بیش بیگانه‌اند و حال آنکه اینها اصول و مبادی تفکر مسیحی است.

پس جای آن نیست که به تفکر مسیحی ایراد کنیم که به اراده الهی اهمیت داده و کمال عقلی و نظری را تا حدودی مهمل گذاشته و در مقابل یونانیان را نیز نباید ملامت کنیم که علم و بحث عقلی را اصل قرار داده و منکر اراده شده‌اند. این سعی وجهدها که در طریق جمع و تقریب تفکر یونانی و مسیحی و اسلامی بعمل می‌آید، ما را از حقیقت این تمدنها دور میکند و بالاخره مودی باین قول سطحی متداول می‌شود که ضرورتهای نفسانی و اجتماعی و دینی موجب اختلاف آراء شده است.

این مقدمه اجمالی میتواند ما را در مقایسه دو نحوه تفکر و تأثیر تفکر یونانی در تفکر اسلامی و مسیحی یاری کند تا آنجا که حتی مسائل جزئی را با توجه به اصول، مورد نظر قرار دهیم. به این ترتیب کلام مسیحی را نسبت به کلام و حتی نسبت به فلسفه اسلامی نزدیکتر میبابیم اگر چه همه اینها متأثر از فلسفه یونانی باشد.

۲ــ مطلب دیگری که باید به آن توجه کرد اینست که قرون وسطی را احیاناً دوره ظلمت وجهل و رکود تفکر دانسته‌اند. این نحوه تفکر درسنجیده‌ترین صورت خود مبتنی بر اصالت دادن باحکام خبری علمی جدید در مقابل فلسفه و کلام و دین است و مؤدی به انکار فلسفه و دین میشود کسانیکه بر این مبنا به بحث از معارف قرون وسطی پرداخته‌اند، تفکر قرون وسطی را صرف شرح و تفصیل آراء فلاسفه یونانی و احیاناً توجیه اصول دین بر مبنای آن فلسفه دانسته‌اند. البته این قول بکلی نادرست نیست چه فی المثل فارابی معلم ثانی «روح الامین» را عین عقل فعال میداند و نبوت و وحی را بر مبنای کتاب التنبوء ارسطو تفسیر میکند، و حتی میبینیم که متکلمان معتزلی و اشعری دوره اخیر، درمباحث خود از فلسفه یونانی مدد گرفته‌اند ولی اگر باتوجه به این ملاحظات بگوئیم که در برخورد دین و فلسفه یونانی (که البته به اعتباری غلبه هم با فلسفه بوده است) این فلسفه صورت خود را به تمدن قرون وسطی داده است کمی عجله کرده‌ایم. درست است که فلسفه بالذات یونانی است و فلاسفه اسلامی و مسیحی هم نتوانسته‌اند از یونانیت و یونانی مآبی بگذرند، منتهی یك مطلب باریك هست و آن اینکه صورت نوعی تمدن قرون وسطی دیانت بوده است نه فلسفه: البته چنانکه گفته شد فلسفه در کنار دین وجود داشته و در آثار فلاسفه، دین هم تحت اشعاع فلسفه قرار گرفته و از این بالاتر علم کلام درسیر خود بیشتر، با فلسفه آمیخته شده و فلسفه زده شده است. معهذا درمنشائیت اثر

لسفه یونانی در تمدنهای اسلامی و مسیحی نباید مبالغه کرد. این هر سه ازاین جهت که احکام قواعد عمل و اخلاق را ازاصول کلی استنباط می کنند وجه اشتراك دارند ومیتوان آنها را در مقابل تمدن جدید قرارداد زیرا دراین تمدن ماده قوانین علمی، واقعیات وامورتجربی و دیدارهاست و منشاء احکام انشائی هم‌همین قوانین و احکام خبری علمی است[1] اما وجوه اشتراك این تمدنها و تقابل آنها باتمدن جدید نباید باعث شود که اختلافات را نادیده بگیریم حتی وقتی درمعارف اسلامی و معارف مسیحی نظرمی کنیم ومی‌بینیم که درهردو، منشاء احکام کتاب آسمانی است که کم وبیش برمبنای فلسفه مورد تفسیر قرار گرفته‌است، به اختلاف اصولی که در کتب آسمانی مطرح شده‌است نباید بی‌اعتنا باشیم وبهرحال منکر نمیتوانیم بشویم که ظهور تمدن مسیحی واسلامی دوامر متفاوت بوده است. دراین‌جابه‌این اختلاف اشاره می‌کنیم: در تاریخ تفکر اسلامی چهار نحوه تفکر بوده‌است: حکمت مشاء ،علم کلام، حکمت اشراق وتصوف، باب دو حوزه اول ببحث عقلی می‌پردازند و در حوزه‌های سوم و چهارم به بحث عقلی اعتناء تام ندارند و کشف وشهود را وسیله درك و دریافت حقایق می‌دانند. باعتبار دیگر دومی چهارمی ملتزم وحی الهی وتابع کتاب آسمانی هستند اما دوحوزه اول‌وسوم بدون آنکه منکر کتاب باشند فارغ‌ازالتزام وحی، پای‌بند نتایج استدلال عقلی وبرهان یاکشف والهام وشهود هستند. درابتدا فلسفه وکلام (بخصوص کلام اشعری) درمقابل هم بوده‌اند امابتدریج ایندو یکدیگر نزدیك شده‌اند تاآنجاکه ازقرون هفتم وهشتم هجری (سیزدهم وچهاردهم میلادی) به بعد دیگر تمیز وتشخیص مباحث فلسفی وکلامی آسان‌نیست، چنانکه فی‌المثل تجریدالاعتقاد نصیرالدین طوسی وشوارق وگوهرمراد ملاعبدالرزاق‌لاهیجی بیشترمستند به آراء حکماست تاآنجاکه در پایان دوره تفکر اسلامی یعنی هنگامیکه این تفکر بتمامیت خودمیرسد، علم کلام وتصوف وحکمت‌مشاء وحکمت‌اشراق درحکمت متعالی صدرالدین شیرازی جمع‌میشود.

درقرون وسطای مسیحی حکمت مستقل ازدین وشریعت‌وجود ندارد، بلکه‌تفکرمسیحی منحصر به کلام و تصوف است علم کلام مسیحی هم مانند علم کلام اسلامی در ابتدا بفلسفه یونانیان بعنوان بدعت نظرمی‌کرد اما در دوره اخیر وقتی به‌توماس رسید چیزی‌جز تفسیر اصول دین‌مسیح برمبنای فلسفه یونانی نبود.

گاهی گفته میشود که مسیحیت برای بقاء خود بفلسفه یونانی نیازداشت وبعبارت‌دیگر لازم بودکه فلسفه یونانی به‌استخدام دیانت مسیحی درآید وکلیسا بسلاح منطق مجهزشودتا درمقابل‌فرق‌ومذاهب دیگرازخود دفاع کند. این قول نادرست نیست بشرط اینکه‌میان‌حقیقت دین و شریعت که‌ظاهر آنست فرق‌بگذاریم و حکم‌سابق‌را باینصورت بیان‌کنیم که‌آیاکلیسا و شریعت‌مسیحی-ونه‌حقیقت‌دین-به‌منطق‌وفلسفه یونانی نیاز داشته‌است واین‌نکته پرمعنی‌است که

۱- این‌مطلب‌بسیار پیچیده‌است‌وقبل ازآنکه نسبت‌فلسفه وعلم جدید روشن شوددرباره آن نمی‌توان چیزی گفت همینقدر می‌گوئیم که در اینجامنکر تأثیرفلسفه نشده‌ایم بلکه علم جدید را ازمظاهر دوره‌جدید وصورت‌تمامیت یافته‌فلسفه دانسته‌ایم که‌اصرار دارد فلسفه‌درخود منحل سازد.

وقتی کلام مسیحی فلسفه یونانی را بنحو تام و تمام در تفکر سن توماس باستخدام در می آورد، کلام مسیحی نیز بتمامیت خود می رسد و دیری نمی گذرد که عصر جدید آغاز میشود و صورت تازه‌ای از فلسفه وعلم حصولی مبتنی بر آن بوجود می آید که دین و کلام بجای اینکه مدار آن باشد درحاشیه قرار میگیرد ممکن است براین قول ایراد کنند که هنوز حوزه‌های فلسفه اوگوستینی و تومیست در اروپا دائر است و تئولوژی همچنان در مؤسسات علمی و مدارس کاتولیک تدریس میشود و کسانی هم بتفسیر جدید آن همت گماشته‌اند، اما درطول چهارصد سال اخیر تمدن غربی هرگز این حوزه‌ها درمتن تفکر نبوده‌است. این نکته را اتین ژیلسون (F.Gilson) بنحو ضمنی و گاهی بصراحت بیان می کند، چنانکه وقتی میخواهد نهایت غفلت روزافزون نسبت بـه کشف اگزیستانس را که بنظر او کشف خاص سن توماس است، متذکر شود میگوید که بسط تمدن جدید با دوری و بعد نسبت به کلام مسیحی صورت گرفته تا به الحاد سارتر رسیده است و تمنـای او اینست که بشر بتواند فلسفه و کلام سن توماس را بعنوان چراغ راهنما، فرا راه خود دارد و ازطریق توجه به آن، ترس وهیبتی را که در فلسفه‌های اگزیستانس لازم ذات تفکر تلقی شده است ازخود دورسازد.

به این ترتیب ژیلسون تصدیق می کند که فلسفه جدید از کلام ملتزم وحی سن توماس دورشده است و نجات بشر را دراین میداند که فلسفه نجات او تجدید شود. بنظر او در تاریخ فلسفه از افلاطون، دکارت، آغاز دانائی و اول علم بـا ترس وهیبت دربرابر ظهور و تجلی وجود بوده است وحال آنکه سن توماس بنهایت نظر دارد وغایت تفکر او نجات است.

میدانیم که پروای نجات منفك ازتفکر مسیحی نیست، امانجات از طریق فلسفه وعلـم کلام چه وجهی می تواند داشته باشد، ژیلـون معتقد نیست که تفکر سن توماس فلسفه بمعنای مصطلح لفـظ باشد و درمقابل مدعیانی که می گویند در آثار توماس، ارسطو بر سنت اگوستن غلبه کرده‌است، قائل می شود که علم کلام توماس را نمیتوان به هیچ سیستمی تحویل کرد امااین نکته را انکار نمی کند که درطبیعیات وعلم کائنات جو وعلم النفس، سن توماس پیرو ارسطو است ولی تصدیق باین امر ما را با مشکلی مواجه میکند وآن اینکه چگونه سن توماس کـه در طبیعیات وعلم النفس پیرو ارسطو است، از الهیات ارسطو که ملتزم وحی نیست بگذرد و حال آنکه الهیات مبنا و اساس علوم دیگر است.

حقیقت اینست که دربحث نسبت سن توماس با ارسطو از ژیلسون هم میتوان دورتر رفت و گفت که علم طبیعت قرون وسطائیان مسیحی هم باوجود ظاهر ارسطوئیش، مطالعه دربارهٔ مراتب

خلقت است نه آنکه صرفاً موضوعش اموری باشد که هم درخارج وهم در ذهن ماده معین دارد. اگر تصور کنیم که طبیعیات قرون وسطی مستقل از الهیات است، باید این نتیجه را بپذیریم که فلسفه قرون وسطی التقاطی صرف است وحال آنکه درواقع چنین نیست. در دوره جدید هم علوم طبیعی مبتنی برصورت جدید فلسفه غربی است اما صورت فلسفه درقرون وسطی چه بوده است؟ آیا چنانکه گفتیم فلسفه قرون وسطی همان فلسفه یونانی است که شرح وتفصیل یافته و باستخدام دین درآمده وشریعت را فلسفه زده کرده است درپاسخ این پرسش آنچه میتوان گفت اینست که نحوه تلقی قرون وسطائیان نسبت بموجود بانحوه تلقی یونانیان یکی نیست و هیچکدام ازآنها هم مانند متجددان موجود را چیزی نمی‌دانند که بعنوان مورد و متعلق شناسائی دربرابر انسان قرار گرفته و باین نحو یعنی بعنوان مورد شناسائی تخصیص پیدا کرده باشد. تلقی قرون وسطائیان و ازجمله سن توماس نسبت بموجود مبتنی بروحی الهی است یعنی موجود چیزیست که خالق عالم که فاعل تام وتمام است آنرا باقدرت و اراده ازعدم خلق کرده است. به این ترتیب موجود بودن یعنی تعلق داشتن به مرتبه معینی از نظام مخلوق ومنسوب بودن به خالق. پس بحث را باایجاد وخلق ازعدم ادامه میدهیم.

درعلم کلام سن توماس چه نسبتی میان حق وخلق وجود دارد؟ میدانیم که ارسطو قائل به خلق موجودات نیست. خدای ارسطو، محرك اول وصرف عقل و فعلیت محض و غایت موجودات است و کمال منتظر ندارد: بعبارت دیگر خدا در فلسفهٔ ارسطو علت فاعلی نیست بلکه علت غائی است اما سن توماس خدا را صرف غایت نمیداند وبه این اکتفا نمیکند که کمال منتظر ندارد بلکه او را وجودی میداند که موجودات راازکتم عدم بمصنه ظهور آورده وخالق عالم وآدم است خدادر فلسفه ارسطو مریدنیست حتی علم بموجودات هم ندارد. بلکه صرف عقل است ولی سن توماس خدا را وجود صرف میداند که ذات او وعلم و اراده و قدرت اوعین وجود اوست: بنظراو اراده لازمه وجود عقل است و دراینجا دیگر از افاضه صور و قدم ماده اولی هم بحثی نیست، ماده و صورت هردو مخلوق خدا هستند واین عالم برطبق نظامی که خدا خواسته، آفریده شده است.

حکمای اسلامی هم خداوند را صرف محض وفعلیت تام نمیدانند ، بلکه صفات علم و اراده وقدرت را عین ذات اومی‌دانند آنها قائلند که موجودات صادر از خدا هستند وخدا قدیم بالذات است که مسبوق به عدم ذاتی ویا عدم مجامع نیست وماسوی الله قدیم زمانی وحادث ذاتی هستند یعنی وجودشان مسبوق بعدم ذاتی وغیرمقابل (عدم مجامع) است.

اکنون ببینیم سن توماس در مورد حدوث و قدم عالم چه میگوید : بنظر او وقتی گفته میشود که اشیاء لذابتدای زمان خلق شده بودند مرادآن نیست که آغاز زمان ملاك و

مقیاس خلق باشد، بلکه آسمان وزمین مقارن باخلق زمان آفریده شده است، پس زمان درضمن مخلوقات است نه خارج از آن، در خلق هم میان خدا وعالم واسطه‌ای نیست بلکه عالم درفعل صرف تجلی وجود بنحو بی‌واسطه خلق میشود. نتیجه این قول آنست که عالم حادث است امانه حادث زمانی زیرا سن‌توماس قائل نیست که موجودات مسبوق به‌زمان باشند آنچه در کلام اوصریح است اینکه موجودات مسبوق به‌علتند وهرچه مسبوق به‌زمان باشد وعلت‌داشته باشد، حادث‌ذاتی است وحادث ذاتی میتواند قدیم زمانی‌باشد، آیاسن توماس این نتیجه را می‌پذیرد که عالم‌قدیم زمانی وحادث ذاتی است نه‌حادث زمانی؟ اواصراری دراین قول ندارد.

سن‌بن‌آوانتور درمقابل این رشدکه به‌تبعیت ازفلسفه مشاء قائل‌به‌قدم عالم بود، سعی میکرد که حدوث زمانی را اثبات‌کند. اماسن‌توماس کمیت عقل‌رادر این مورد لنگ می‌داند ومنکر است که‌بمدد عقل بتوان اثبات‌کرد که‌عالم حادث است‌یا قدیم. پس‌او نه‌دلائل این‌رشد را می‌پذیرد ونه به‌سعی واهتمام سن‌بن‌آوانتور وقعی می‌نهد بلکه اکتفا می‌کند باینکه حکم وحی‌الهی رادر مورد آغاز زمانی خلقت عالم بپذیرد سن‌توماس درزهر دوره‌ای نه‌بعنوان یك منطقی دقیق بلکه بعنوان متکلمی‌که به‌فقر ذاتی‌بشرقائل است، دقت‌بسیار می‌کندکه پاازحد فرانگذارد وحد بشررامتذکر شود. خلاصه نظر اودر این باب اینست‌که اگر به‌برهان‌آنی بپردازیم، [1] یعنی ازذات موجودبخواهیم بقدم یاحدوث آن‌پی‌ببریم، لحاظ زمان‌مورد ندارد وذات‌شیء اقتضای زمان نمی‌کند واگر ازاراده الهی آغازکنیم وبگوئیم موجودات به‌اراده خداوندی ایجادشده‌اند، ازکجا بدانیم‌که‌اراده، بقدم‌عالم تعلق گرفته است یابحدوث‌آن،زیرا که ما هرگز بکنه ذات‌او نمی‌توانیم پی‌ببریم.

پس ممتنع نیست‌که عالم قدیم زمانی باشدوقول بحدوث زمانی‌آن راهم نمیتوان‌مردود دانست، بهرحال هیچیك ازاین دوقول منافاتی بافاعلیت خـدا ندارد. همه موجودات‌بافعل ایجادخداموجود شده‌اند، اما فاعلیت‌انحاءمختلف دارد وباید رسیدگی شود که فاعلیت‌خداوند ازنظر سن توماس بچه نحو است. پیداست‌که سن توماس نه‌خدا رافاعل بالجبر میداند ونه

---

۱ - برهان انی علم از معلول به‌علت است در مقابل برهان لمی که علم از علت به معلول است:

برهـاننا باللم و الان قسـم　　علـم من‌العلة بالمعلول‌لـم
و عـکسـه ان ولـم اسبـق　　وهـوبا عطاء الیقیـن اوثق

منظومه حکیم سزواری

فاعل بالطبع ونه فاعل بالتسخیر آما آیا قائل است که خدا فاعل بالقصداست؟ نه! خدافاعل بالقصدنیست زیرا قول بهفاعلیت بالقصد مستلزم اینست که بگوئیم فاعل کسب اولویت ازمعلول می‌کندومتکی بمعلول خودمیشود. درطی تفکر اسلامی معتزله خداوندرافاعل بالقصد می‌دانستند ومی‌گفتند که قصد الهی مستلزم استکمال او نیست. چه قصد ایصال نفع بغیر است اما شاعره برای احتراز ازمحظور قول بهاستکمال بغیر نفی غرض ازافعال الهی میکردند وحتی فعل الهی رامشتمل برجهات حسن ومصالح هم نمی‌دانستند وقائل بهحسن وقبح عقلی نبودندبلکه خلق را جود واحسان خدا می‌خواندند وقریب برأی آنانست این قول مولوی:

من نکردم خلق تا سودی کنم　　　بلکه تا بربندگان جودی کنم

توماس باهیچیك ازاین اقوال موافق نیست زیرا فعل فاعل را ناظر بغرضی خارج از ذات نمی‌داند فعل خدا بنظر او لازمه خیریت ذات کامل است وهمه مخلوقات از این خیر بهره دارند پس‌ازخدا،فعلی صادر نمی‌شود مگر بمقتضای خیر، اونه درفعل خود عابث است ونه‌اراده‌اش بهامر محال تعلق می‌گیرد حتی نباید استنباط شود که فعل خداوندی مطابق با اصل عدم تناقض ومحکوم آنست زیراخدا مبنای این اصل است واو خواسته است که این‌اصل درسرتاسر موجودات جاری وساری وحاکم باشد لزومی هم‌نداردکه بگوئیم خدامافوق اصل عدم تناقض است چه‌در این صورت مثل آنست که گفته باشیم خدامباین باذات خویش است‌پس بهتر است بگوئیم امری خلاف اصل عدم تناقض نمی‌تواند واقع شود نه اینکه خدا نتواند آن را ایجاد کند بعبارت دیگر اراده خدابر امری که خلاف اصل عدم تناقض باشد تعلق نمی‌گیرد زیرا دراینصورت چیزی اراده کرده است که نقیض ذات اوست.

باتوجه‌باین معانی است که گفتیم آراء سن‌توماس درمورد خلق وایجاد عالم و بطور کلی فعل الهی رانمی‌توان بااقوال اشاعره قیاس‌کرد زیرا آنها ممتنع نمی‌دانندکه فعل‌خدا برامرمحال تعلق‌گیرد. اما چه‌نسبتی میان آراء اوواقوال حکمای اسلامی وجود دارد؟

دراینکه آلبرت‌کبیر وسن‌توماس توجهی بآثار ابن‌سینا داشته‌اند بحثی نیست امادوح کلام سن‌توماس رابابد بیشتر بهآراء متکلمان‌متأخر مانزدیك دانست گرچه در نحوه بیان مطالب بحکما ومخصوصاً بهابن‌سینا رئیس فلاسفه اسلام نزدیکتر است. درست است که‌توماس بقاعده‌الواحدلایصدرمنه الاالواحد وبه‌عالم‌عقول مفارق اعم ازعقول عشرۀ حکما مشاءوعقول بی‌شمار حکمای اشراق‌قائل نیست‌وبابیانی قریب به‌بیان نصیرالدین طوسی درتجریدالاعتقاد قول به‌اینها رالازم‌نمی‌داند اماهمه این متفکران باوجود اختلاف درجزئیات آراء درجائی بهم نزدیك میشوند واحیاناً بهم میرسند.

بعضی ازمفسران مسیحی توماس، قول به عالم عقول مجرده راکه واسطه میان بسیط مطلق وعالم کثرات واشیاء متکثر است مستلزم انکار اراده وقدرت دانسته وگفته اند که قاعده الواحد مناسب اختیار خدا نیست واگر آن را بپذیریم باید فعل خدا را بحکم ضرورت ذاتی بدانیم (حکما میان) ضرورت ذاتی وضرورت ازلی فرق می گذارند) وقائل شویم باینکه خدا فاعل بالطبع است، اما ابن سینا که قاعده الواحد ووجود عالم عقول مفارق را اثبات می کند خدا را فاعل بالطبع نمی داند. حاصل استدلال او در مورد وسائط میان خدا وموجودات متکثر مرکب از ماده و صورت، اینست که اگرمنکر این وسائط بشویم لازم می آید که تکثر در ذات علت راه یابد. ابن سینا مانند دیگر حکمای اسلام در این قول مصر است که فعل تاواجب نشود موجود نمیشود اما متذکر است که این ایجاب فی الجمله موجب بدواعی خارجی نیست بلکه فعل الهی ازلوازم خیریت ذات اوست وفعل لازم خیریت را نمی توان موجب دانست مع هذا نباید تصور کرد که بااین تفسیر هااختلافات، دفع میشود، چه منشأ آن نحوه تلقی نسبت به عالم وآدم و خالق عالم وآدم است ونحوه تلقی سن توماس باابن سینا یکی نیست بلکه توماس بمتکلمان نزدیك است.

پیش ازاین اشاره کردیم که رأی سن توماس درمورد وسائط وعالم عقول بقول نصیرالدین طوسی درتجریدالاعتقاد نزدیك است، یعنی موجودات را بنحو بیواسطه مخلوق خالق میداند، اما باختلاف رأی این دوحکیم متکلم نیزباید اشاره کنیم.

مطابق رأی سن توماس درست نیست که بپرسیم خدا چرا و ازچه جهت موجودات را خلق کرده است. خدا غنی بالذات است ونیازی به خلق نداشته وموجودات را بعنایت آفریده است پس خدا فاعل بالعنایه است ومعنی فاعل بالعنایه اینست که صور موجودات در مقام ذات و زائد برذات در ازل در علم خدا موجود بوده و عالم برطبق این نظام صور، خلق شده است . (۱)

اما نصیرالدین خدا را فاعل بالرضا میداند نه فاعل بالعنایه وقائل است که ذات واجب علم تفصیلی سابق بر وجود ممکنات ندارد بلکه علم او قبل از ایجاد علم

۱ــ بعضی از فلاسفه اسلام قائلند که این صورمرتسم در عقل اول است وفارابی در فصوص براین رأی رفته است .

اجمالی است. (۱) وعلم تفصیلی بعدازخلق ممکنات است.

پس در این مورد سن‌توماس همرأی ابن‌سیناست و اگرقاعده‌الواحد... و عالم وسائط راطرح‌نمی‌کند، منکر درجات ومراتب موجودات‌نیست وبعالم مجردات اعتقاد دارد، منتهی وساطت درخلق را بی‌مورد می‌داندکه ازاین جهت هم میتوان رأی او را با رأی حکمای اسلامی جمع کرد، چه‌آنها هم‌میگویندکه جز خدا هیچ چیزمؤثر در وجود نیست و عالم مجردات صرف واسطع در رسانیدن فیض‌است وبنظر بعضی هم،عالم مجردات جزو عالم ربوبی است.و همان عالم فرشتگان است.

پس بهرحال اعم از اینکه خداوند بوساطت مجردات یابی واسطه ، فیض وجود بموجودات ارزانی داشته باشد خلق‌وایجاد برطبق حکمت وموافق علم است. بنظرسن‌توماس خلق وایجاد موجودات ناشی ازهیچگونه ضرورتی نبوده است واگرمیگوید وجودموجودات لازمه علم بهخیر ونظام احسن است این خیریت‌که عبارت ازعنایت است زائد برذات نیست خدا خیرمحض است وخیریت‌که در موجودات است ظهور و تجلی این خیرمحض است و کائنات جملگی با ظهور و تجلی خیریت الهی بهغایت وکمال خویش می‌رسند نه اینکه او مستکمل بهغیروبکائنات باشد.

دراینجا دوباره باین بحث بازنمیگردیم که لازمه‌مختاربودن اینست‌که فعل درزمانی موجود شده باشد و در زمان دیگر نشده باشد زیرا این ایراددراحکمای اسلامی بی‌وجه میدانند و دربحث ازتفکرسن‌توماس هم طرح‌آن چندان مورد ندارد زیرا بنظراو ازطریق تعقل نمی‌توانیم این معنی را درك کنیم‌که آیاخلق،آغاز زمانی دارد یاندارد، و بهمین جهت اصراردر اثبات حدوث ذاتی وقدم زمانی ندارد وحال آنکه ابن‌سینا حدوث‌زمانی کائنات

۱ـ اگررضارااراده‌ای‌بدانیم‌که متعلق به سافل‌شود بدون‌آنکه مستلزم استکمال باشد مانعی ندارد که خدارا فاعل بالرضا بدانیم وحتی قصد رانیزبااین قید میتوان موجه‌دانست چنانکه ابن سینا درکتاب مبدء ومعاد گفته است، اگرکسی این معنی یعنی‌تعلق اراده‌واجب رابنظام کل‌وایجادنظام کل‌رابمحض‌خیریت‌قصد، نام کندمضایقه‌در آن‌نیست و این‌مؤید به‌حقیقتی است که‌مذکورشدوبالجمله معنی عنایت واجب‌الوجود علم اوست به‌نظام خیر بوجهی‌که مبدء فیضان‌نظام خیرباشد .

رجوع‌شودبملاعبدالرزاق لاهیجی :گوهرمراد.صفحه ۲۲۴چاپ‌سنگی

را معقول نمی‌داند و مانند سن‌توماس نمی‌گویدامرخلقت، رازیست که هرگز برما معلوم نمیشود، پس‌چگونه است که‌هردوفیلسوف، خدا را فاعل‌بالعنایه می‌دانند. درست‌است که توماس به ارسطو نزدیك میشود تا ازتفاسیر افلاطونی ونوافلاطونی درفلسفه اسلامی آزاد شود و در این‌راه‌تاآنجا پیش‌می‌رود که‌انکار بعضی‌ازاقوال ارسطو رادرحکم کفر، تلقی‌می‌کند، اما عنایت الهی‌در فلسفه‌ارسطومطرح‌نیست، اصلادر نظر ارسطوخداعلت فاعلی موجودات نیست که‌از نحوه فاعلیت او بحثی‌بمیان‌آید وظاهراً این بحث ازآثارفلسفه‌اواقی‌درفلسفه‌اسلامی و مسیحی‌است که‌بهرحال‌جنبه‌کلامی پیداکرده است.

سن‌توماس هم مانند ابن‌سینا قائل است‌که علم خدا بتفاصیل موجودات مؤدی‌به‌خلق آنها شده است‌بدون‌آنکه اراده الهی تعلق به‌غیرپیداکرده باشد. بلکه مخلوقات مظهر و مجلای‌خیراوهستند دراین صورت، چرا نگوئیم‌که خدا بنظرسن‌توماس، فاعل بالتجلی است؟ فاعلیت بالتجلی بمعنی‌آنست‌که فاعل علم سابق تفصیلی نسبت به فعل داشته باشد بنحوی که این علم درمقام ذات عین ذات باشد و نه عارض برذات فاعل و بعبارت دیگر این علم، علم‌اجمالی بذات در عین کشف تفصیلی همه موجودات است. برای تحقیق این مطلب باید رسیدگی شودکه درآراء سن‌توماس، علم‌خدا نسبت بموجودات قبل ازخلق و بعد ازخلق بچه نحواست. میدانیم‌که جمعی ازحکما، علم خدارا علم حضوری ونسبت او را با موجودات، اضافه اشراقیه می‌دانند ابن‌سیناعلم خدا نسبت بموجودات راعلم‌حصولی می‌داند اما علم حصولی را بدو قسم فعلی و انفعالی تقسیم می‌کند وعلم خدا را از نوع علم حصولی فعلی تلقی می‌کند چه اگر بگوید علم واجب علم حصولی انفعالی است لازم میآیدکه‌معلوم، وجودی قبل ازعلم داشته باشد وعالم ازآن منفعل ومتأثرشود اما باقول به علم حصولی فعلی این اشکال پیش نمی‌آید واین علم مقدم برایجاد است. چنانکه فی‌المثل مجسمه‌ساز قبل از ایجاد مجسمه به‌آن علم حصولی فعلی دارد وبرطبق این علم به‌آن صورت خارجی‌میدهد، البته توماس هم قائل نیست‌که علم خداوند علم حصولی انفعالی باشد بنظراو خدا با عقل بسیط خود بصورموجودات علم دارد (تأکید اوبرعلم بصورازجهت‌آنست‌که درفلسفه‌اوکائنات مرکب‌ازماده درذات الهی نمی‌تواند باشد) و درعین حال هم نمیخواهد بگویدکه خداوند علم تفصیلی نسبت به کائنات ندارد اما چون قائل به‌علم حضوری نیست و علم الهی را علم اجمالی در عین کشف تفصیلی نمیداند نمیتوان او را قائل به فاعلیت بالتجلی‌دانست و هر جا از تجلی و ظهور خیر در موجودات سخن میگوید مرادش اینست که مخلوق از خیربهره دارد وچون علم خدا را علم حضوری هم نمی‌داند و از فحوای کلامش می‌توان استنباط‌کردکه مانند ابن‌سینا به‌علم حصولی فعلی قائل است و کائنات بر طبق همین علم

ایجادشده است میتوان گفت که خدا درتفکر اوفاعل بالعنایه است و عالم، بعنایت او موجود شده است.

اکنون جای آنست که بپرسیم اگــر خداوند برطبق علم کامل خودکــه خیریت محض است، موجودات را آفرید شراز کجا درعالم راه یافته وچه‌محلی دارد. قبل از فلاسفه اسلامی رواقیان بحث عنایت الهی را طرح کرده بودند. آنها قائل بودندکه شرلازمه نظام خیراست بعبارت دیگرا گرعالم نظامی‌دارد، اقتضای آن اینست که شرهم درآن اعتبارشود. شایــد در تاریخ فلسفه غربی حوزه رواقی برای اولین‌بارمسئله شررا باین صورت مطرح کرده و میان شرطبیعی وشراخلاقی فرق گذاشته باشد.

بنظر رواقیان، شراخلاقی ورذیلت واقدام بشربرضد نــوامیس واحکام الهــی منسوب باختیاربشراست وحال آنکه شرطبیعی ربطی به عقل واختیاربشر ندارد وهمین توجیه دوگانه اسباب گرفتاری رواقیان متقدم ومتأخر وموجب طرح مشکلات بسیاری برای آنها شده بود تا اینکه این بحث درآراء حکمای اسلامی وعلم کلام سن‌توماس صورت دقیق پیداکرد.

در اینجا باید باختصارمعنی قضا وقدر رابگوئیم وبراساس‌آن به‌بحث در بــاره کیفیت ورود شردر نظام آفرینش بپردازیم. بنظربعضی از حکمأ اسلام، نظام کلی موجودات بروفق خیرمطلق ومصلحت محض است و این نظام از اول معلوم واجب‌الــوجود بوده و اراده‌کامل او بتفاصیل‌اجزاء وجزئیات نظام خیرتعلق گرفته وبااین تعلق، موجودات درخارج ارتسام پذیرفته‌است. بعبارت‌دیگروجود واجب، مشتمل‌برجمیع‌موجودات است، اوبذات خــود و به اجزاء موجودات علم دارد.

منتهی‌علم‌اوبذات‌عین‌ذات‌است‌وعلم بموجودات‌عارض بر ذاتست‌وسبب‌علم‌تفضیلی‌عارض‌بر ذات، علم‌اجمالی‌بذاتست. این‌علم‌اجمالی‌رادر اصطلاح‌قضامی گویندوصورعلمیه‌منفصله‌را قدرمیخوانند. این‌دوتعریف که‌برای‌قضاوقدر گفته‌شد‌بحسب‌علم است‌امامعمولا قضاوقدرراددوجوداطلاق‌میکنندو در آن‌صورت‌مراداز‌قضامعلول‌اول یاعقل‌اولست که‌مشتمل‌برجمیع‌موجودات‌فائضه میباشدومقصود ازقدراعیان‌موجودات کلی‌وجزئی محقق‌درخارج برسبیل‌تفصیل‌است. اکنون‌باتوجه‌بمعنای قضا وقدرمیتوانیم‌پرسش‌قبلی‌راباین‌صورت تکرار کنیم که‌اگرموجودات فعل‌الهی‌وصورعلمیه‌متحقق درخارج‌هستندازآنجا که‌شردرذات‌الهی‌راه‌ندارد‌منشاء شر در تکوینیات‌چیست. البته‌در تکلیفات مسئله بصورت دشوارتری مطرح میشود زیرا طرح آن موکول به اینست‌که در مورد افعال انسان نظرصریحی داشته باشیم. آیا آدمی درفعل مجبوراست یا فعل مفوض به اوست جبر یا

بقول مولوی جبرعلمه، قابل دفاع نیست .

و «مذهب جبرازقدر رسواتر است ـ زانکه جبری حس خود را منکراست ومراد شیخ شبستری که درتفسیروترجمه حدیث «القدریه مجوس امتی» میگوید

هرآنکوراکه مذهب غیر جبر است ـ نبی فرمود کاو مانند گبر است ، جبرعلمه نیست بلکه بهس جبر نظر دارد. افعال واعمال آدمیان رامفوض هم نمیتوان دانست، زیرا موجود ممکن که وجودش ازغیر است نمیتواند درفعل مستقل باشد، اما اختیاری که حکما و بعضی از متصوفه از آن دفاع کرده اند باتفویض فرق دارد، فی المثل مولوی نه تنها منکر جبر است بلکه با اشاعره هم موافق نیست که افعال بشر بکسب باشد (۱) اما اهل تفویض هم نیست چنانکه می فرماید :

توز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گفت ایزد مارمیت ذرمیت
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست	ماکمان و تیر اندازش خداست

اما بزودی متوجه میشود که از کلمات اومعنی جبر مستفاد میشود پس تصریح می کند که:

این نه جبر این معنی جباری است	ذکر جباری برای زاری است
زاری ماشد دلیل اضطرار	خجلت ماشد دلیل اختیار
هر که او بیدارتر پر دردتر	هر که او آگاه تر رخ زردتر
گرز جبرش آگهی زاریت کو	بینش زنجیر جباریت کو

ودراین معنی بجائی میرسد که تصور نمی کنیم از میان شارحان او کسی به آن متوجه شده باشد. صدرالدین شیرازی در اسفار (جلد ششم صفحه ۳۸۰) می گوید که غزالی و امام فخر رازی در تفسیر اینکه رضا به کفر ، کفر است گفته اند که کفر مقضی است نه قضا زیرا متعلق قضاء است نه عین آن، پس ما راضی به قضا هستیم نه بمقضی: ملاصدرا، جلال الدین مولوی وبه سهروردی صاحب عوارف المعارف را در زمره مویدان این قول میشمارد . این تفسیر درست است و مولوی رضا بقضا را روامیداند و تعلیم می کند ولی نه رضا بمقضی را اما این سر سر

۱ـ تصور می کنم حافظ هم در اینمورد بمولوی نزدیک است و، نه رأی اشعری ونه رأی معتزلی رامی پسندد «می خور که عاشقی نه بکسب (اشعری) است واختیار (معتزلی)». این موهبت رسید ز میراث فطرتم.

کلام‌اودر مورد اختیار نیست. ازاین مطلب بگذریم که مجال بحث آن‌جای‌دیگر است. حکمای اسلامی‌مسئله دخول شر درتکوینات و تکلیفیات را بیك نحومورد رسیدگی وبحث و فحص قرار داده‌اند (۱)

بنظر آنان قضا و قدر در افعال عباد از اسباب بالذات طاعتست و از اسباب بالعرض معصیت، درمورد اعیان هم‌همین رای رادارند و می‌گویند دخول شرورقلیله بطور کلی در قضا وقدر الهی بالعرض است نه‌بالذات یعنی موجودات درعلم الهی بروجه مقدس عقلی و خالی ازشرور ونقایص واعدام وامکانات وجود دارد وهرچه‌در عالم‌کون است،ما‌بازاء‌صور موجود درعلم الهی استو عالم علم مشوب به هیچ نقص وشری نیست بلکه شردر عالم خلق است و نه‌درعالم‌امر، زیراکه درعالم خلق وجود بااعدام وظلمات آمیخته‌است. اگر ازاین قولهم که‌لازمه‌اش‌قبول‌قدم‌هیولی‌است‌اعراض کنیم‌به‌تفسیری میرسیم که برحسب آن، شرامروجودی نیست وبالعرض بودن آن‌بدین معنی است که مااز آن جهت که بنظام کل، علم‌تام‌وتمام نداریم چون به‌اجزاء امورعالم نظر می‌کنیم‌شرمی‌بینیم. بعبارت دیگر شرامر اعتباری است نه‌اینکه مرادآن‌باشد که شر بمعنی‌امروزی لفظ نسبی‌است بلکه مقصوداینست که آنچه شرانگاشته‌میشود اگر درنظام‌کلی‌آفرینش ملحوظ شودشر نیست. شرحاصل جهل ونقص ماست ومنشأاعتبارآن همین فقر وجهل ونقص است درمورد معصیت و شر درافعال مردم‌هم‌متفکری مانند میرداماد بهمین نحووارد‌میشود ومطلب‌رابقضاء بالذات‌وبالعرض باز می‌گرداند ونتیجه می‌گیرد که‌رضا بکفر ازآن‌جهت که کفراست، کفراست‌ونه‌ازآن‌جهت که‌لازم‌خیرات‌کثیر نظام‌وجوداست. (۲)

رأی توماس دراین مورد چیست؟ بیان رأی سید داماد بیشتر ازآن جهت بود که رأی او تا اندازه‌ای نزدیك بنظرسن توماس است توماس شررا امرعدمی میداند ومی‌گوید شر داخل درمقولات ده‌گانه نیست بلکه عدم خیراست دراینجا سن توماس تقابل خیرو شر را تقابل‌عدم‌وملکه‌می‌داندنه‌تقابل‌ایجاب وسلب‌یاتضادومیگوید شرامرتبعی وبالعرض است منتهی میان شردرافعال مردمان وشردرعالم کون تفاوت قائل شده است .

در مورد دخول شردرنظام عالم طبیعت همان می‌گوید کـه حکمای اسلامی‌گفته‌اند با

۱ـ واین حاکی ازتعلق شدید آنان به‌اصول تفکر فلسفی یونانیان است.

۲ـ این مطلب بتفصیل درآثارابن‌سینا وشاگرد اوبهمنیار وهمچنین درکتب غزالی و نصیرالدین‌طوسی ومیرداماد و ملاصدراو... آمده است ...

اما درمورد شردرافعال عباد باآنان موافقت ندارد زیرا بنظراو کفر وگناه نه درقضاً با لذات است نه درقضاء بالعرض بعبارت دیگر کفروگناه راخدا نخواسته و روا نداشته است وبهمین جهت گناه مستوجب عقاب است پس این شرور، ازکجاست منشاء شراخلاقی آزادی و اختیار بشراست وگناه لازمه اختیاراست واختیار مقضی بالذات است وخداآن را خواسته است چه اگر بشرمختارنبود عشق بخدا واطاعت ازاو وبندگی بندگان مورد نداشت.

پس شر دراعمال وافعال مردمان بتبع اختیار می‌تواند مورد داشته باشد وچون‌اختیار مقضی بالذات است، می‌توان گناه را مقضی بالعرض دانست بشرط آنکه‌مانند میـرداماد، میان قضاً بالذات وقضاء بالعرض ومقضی بالذات و مقضی بالعرض امتیازقائل شویم ومقضی‌بالعرض را فرع برقضاء بالعرض وقضاً بالعرض‌را تابع‌قضاً بالذات بدانیم والا وقتی صاحب‌التحصیل (رجوع شود به مقاله دوم درعلم اعیان موجودات) خیررامقضی بالذات وشررامقضی‌بالعرض میخواند مرادش ازمقضی‌بالعرض شردرعالم‌طبیعت است وآن رابرشروگناه بنحوی که‌توماس ازآن بحث می‌کند نمی‌توان اطلاق کرد .

دکتر سید رحیم مشیری

گروه جغرافیا

نقش عناصر آب وهوائی در تغییرات سطح آب دریای خزر

دریای خزر با وسعتی درحدود ۳۶۰٫۰۰۰ کیلومترمربع بزرگترین دریاچهٔ بسته جهان است که ۲۸متر پائین‌تر ازسطح دریاهای آزاد قرار دارد. ازآخرین دوره یخبندان بدون ارتباط با دریاهای کره زمین و دریای خزر آبهای خودرا ازطرفی از ذخائر آبی رودخانه‌ها و ریزش جوی وازطرف دیگر دراثر رطوبت تأمین میکند. براساس شدت تغییرات سالیانه این عوامل و تغییرات سطح‌آب که هرساله چندین‌بار بررسی شده با توجه به‌منابع موجود بیلان آب نیز از تغییرات همین عوامل پیروی می‌نماید.

درباره نوسان دریای مازندران در زمانهای تاریخی به‌ویژه ازمنابع‌پژوهشی اتحاد جماهیر شوروی : اندازه‌گیری عمق آب درسال ۱۸۳۰ در باکو واندازه ـ گیری قبل‌از سال ۱۹۳۰ و بالاخره مشاهدات مسافرین ومحققین درباره نوسان سطح دریای خزر استفاده شده است(۱.) .

در نمودار شماره (۱)تغیرات دریای مازندران در سال ۱۹۳۰ و۱۹۶۰ دو مقطع بزرگ را نشان میدهند. یکی در سال ۱۹۳۰ موقعی که دریای خزر بطورکلی بدون تغییر باقی‌مانده ، فقط نشانه‌های خیلی‌کوچك ازتغییرات نوسان فعلی در پائین‌آمدن سطح دریا ثابت شده‌است. دراینجا روشن میشود که تغییرات فصلی سطح دریا همیشه ازسطح معمولی در حدود ۲۵ تا ۲٤ متر (اندازه‌گیری ارتفاع آب باکو ۲۸٫۸ ـ ازسطح دریا) پائین‌تر رفته است.

قسمت دیگر ازسال ۱۹۳۰ شروع میشودکه حاکی از پائین‌آمدن ناگهانی سطح دریا درحدود ۲متر یعنی درحدود ۲٦ـ متر است.

1- FEDROV. P.V. - D.A. SKIBA: Die SeespiegelschWankungen des Schwarzen und Kaspischen Meeres im Holozan 12V. Akad Nauk SSSR. Ser. Geogr. 1960. Nr. 4. S 24-34. (RUSS).

عقب رفته است برعکس این‌تغییرات سطح دریا باارقام و اندازه‌های دقیق که درمدت ۱۴۰ سال اخیر به‌ثبت رسیده، شناسائی تاریخچه قدیم ساختمان ایـن دریا به‌علل فقدان معلومات کافی، اختلاف زیاد نظریه‌ها و مشاهدات ، مشکلاتی را بوجود آورده است (۱۸۹۰ **Bruckner**).

بطور روشن سطح این دریا درسال۱۸۰۰ درمقایسه با امروز درحدود ٦ متر بالاتر بوده است این ارتفاع ازطریق تفسیر سیاحت‌نامه‌های‌قدیمی ونقشه‌های تاریخی کافی قابل‌اطمینان هستند.

علل پیشروی دریا درساحل ایران را میتوان بوسیله تغییرشکل آجرهای حواشی کمیش‌تپه و براکم صدف‌های دریائی، و سنگ یادبودها که درنتیجهٔ تسلط آب برکورستانهای ترکمن‌ها درقرن ۱۸ حاصل‌شده کاملا موردتائید قرار داد (۱۸۲٤، Muravieff) شرح و بررسی نوسان دریای خزر و عقب نشینی مراحل دریایی ازسال ۱۸۰۰ همه‌جا با ساختمان تشکیلات بادگانه‌ها در سواحل قوسی منطقه کنار دریا مطابقت دارد. این علائم و نشانه‌های بریدگی که حاصل این تشکیلات است نه‌تنها بطور خیلی‌آشکار درکمیش‌تپه در۲۲ـ متر وـ ۲٤ـ مترو ٦٦ـ متر مشاهده میشود (نقشه۲) بلکه امتداد آن درکرانه ساحل جنوبی خزر کاملا مشهود است . زیرا این امر درساحل ماسه‌ای بطور ۵۰۰کیلومتر نیزکه مطابق تشکیلات فوق است تائید میگردد. (۱۹۷۱ Ehlers).

جهت بررسی و شناخت نوسان سطح دریای خزر قبل‌از سال ۱۸۰۰ و تاریخچهٔ زمانی این تغییرات که شامل پسروی دریاست عقاید متفاوتی ارائـه شده ازآنجمله Bruckner و Wosnesesky و بعضی دانشمندان دیگر در اوائل قرن ۱٤ و ۱۵ دوازده متر سطح دریا را بالاتر از امروز حدس زده‌اند.

درمقابل این اعداد ، مشاهدات متقاعدکننده‌ای برروی زمین یافت میشود که با اعداد فوق براساس تفسیر و نوشته‌های مسافرین قدیمی در مورد سطح دریای خزر مطابقت ندارد. هیچ نشانه‌ای ازاشکال مورفولوژی مشخص بجـا نمانده و رسوبات جوان باقی مانده دریا ((Branoungsplatt)) یا بادگانه‌ها برروی این برجستگی‌های زمانهای تاریخی یافت نمیشود.

هرچند این شواهد نتایج کافی برای‌بالاآمدن دراختیارنمی‌گذارد اما انتشار و پراکندگی «فسیل‌های نمونه» جدید دریای خزر مانند Kardium-Edule (صدف‌قلبی) میتواند اهمیت فراوان داشته باشد.(۱)

از زمان تشکیل این طبقات شبه‌جزیره مان قشلاق که در زیر دریای خزر بوده دارای + فسیل‌های (+ (Muschel-Fossilien)) بومی شده و باستثناء منطقه‌ای

1- **WALTHER. J.: Dad. Oxusproblem Tmhistorischer und Geologischer Beleuchtung. PM 44, 1898 S. 204-214.**

از باکو هیچجا در خطوط هم ارتفاع خشکی ۲۲- متر مشاهده نمیشود.

بالاخره در فهرست مقالات جغرافیائی منابع عربی و اروپائی هیچ نشانه‌ای ازاینکه حصاره‌ها و دیوارهای ماسه‌ای دریا در سالهای ۱۶۰۰ درامتداد خط ۲۲- مورد هجوم دریا واقع شود مشاهده نمیشوند . زیرا اگر چنین حادثه‌ای اتفاق می‌افتاد تمام سواحل ماسه‌ای دیوارهٔ جنوبی خزر و دهات مسکونی و مناطق کشاورزی این مسیر مورد انهدام قرار میگرفت درصورتی‌که هیچ نشانه‌ای از ویرانی‌های فوق مشاهدی نمی‌گردد.

این تحقیق و بررسی محدود به‌تکامل و توسعهٔ دریای خزر قبل‌از سالهای ۱۸۰۰ جهت نوسان ارتفاع پائین‌تر از۲۲- متر دریای خزر میباشد.

بنابرعقیده Berg سطح درباحه درطول قرون وسطی وعصر جدید از ۲٤- متر درجهت عرضی گسترش یافـه است. نشانه‌ها وعلائم زیادی‌که سطح قدیمی زده شده است.

بنظر (E-Ehlers) ، می‌بایستی سطح‌دریای خزر قبل‌از۱۸۰۰ حداقل یکبار و شاید چندین‌بار به ۲۲- متر رسیده باشد. (۱)

دراینجا بحث ازاشکال ،کاملا عریض ٦متری ساحل نیمدایره جنوبی است که درسه مرحله یکی پس‌از دیگری رسوب‌گذاری کرده واین‌کرانه‌های نیمدایره تقریباً باهم هم‌ارتفاع هستند.

از مقایسه سطح جوان فوقانی و زیرین چنین مستفاد میشودکه سطح۲۲- متر درجهت عرضی گسترش یافته است. نیمانه‌ها و علائم زیادی‌که سطح‌قدیمی درحدود ۲۲- مترا نشان دهد فراوان است.

Wosnesensky, Bruchner به‌ترتیب یکی‌درسال ۱٦۳۸ارتفاع را٦متر بالاترازسطح امروزی و دیگری مقارن همین سال ۸متر بالاتر حدس می‌زند.

باتوجه به بررسی‌ها و دلائل و استناد به‌منابع یاد شده کـه از طرف در مورد قسمتهای مختلف سواحل وارتفاع آن‌که درحدود ۲٤- متر دراین زمان تعیین شده نمیتوان برای وجود ادامه پیشروی روی سواحل‌دریائی شك‌وتردید بعمل آورد.

دراین‌جا حداکثر سطح دریا را میتوان درحدود ۲۲-مترفرض‌کرد زیرا دلایل مطمئن دیگری‌که سطح دریا را درحدود ۲۲- متـر به‌اثبات می‌رسانـد میتوان ارائه داد.

1- E. EHLERS: Sudkaspisches Tiefland (Nordiran) und Kaspisches Meer 1971.

جدول ۱ : مقدار آب دریای خزر درفاصله سالهای ۱۹۶۱ـ۱۹۴۶ (Ulanon 1964)

حجم‌کیلومتر مکعب	قدرت میلی بار	عناصر رسوب‌شده	حجم‌کیلومتر مکعب	قدرت میلی‌بار	عناصر آبجاری
۳۴۳	۹۲۷	=	۶۳ر۳	۱۷۱	x
۳۱ر۹	۸۶	w2	۲۹۷ر۶	۸۰۴	y1
۱۱ر۱	۳۰	y2	۱۷ر۳	۴۷	w1
۳۶۸ر۰	۱۰۴۳	تعییرات‌سطح	۳۷۴ر۲	۱۰۲۲	
۷ر۸ـ	۲۱ـ				
۳۷۸ر۲	۱۰۲۲	جمع			

برای روشن شدن علل نوسان سطح دریا باید در درجه اول لزوم بررسی نوسان درجه حرارت ومیزان بارندگی وتابش آن برجریـان آبهای رودخانه‌هـا مشخص گردد. برای حساب موازنه آب در دریای خزر یك دانشمند آب شناس روسی فرمولی به‌شرح زیر ارائه داده است.

$$h=x+y1+wl-w2-y2$$

h = تغییرات سطح به میلیمتر

x = باران برسطح دریا (به‌میلیمتر)

y1 = آبهای جاری رودخانه (میلیمتر)

w2 = آبهای نفوذی ازآب دریا درنواحی ساحلی (میلیمتر)

w1 = آبهای ذخیره زیرزمینی (میلیمتر)

z مقدار بخار سطح دریا (میلیمتر)

y2 = آبهای جاری درخلیج قره‌بغاز (میلیمتر)

تحقیقات دانشمندان روسی‌که بیشتر درقسمت ساحل‌غربی‌دریای‌خزر بوده این مراحل پیش‌روی دریا را که وسیله مشاهـدات باستانشناسی براساس کربن ۱۴ که زمان آن‌را به‌اواسط هزاره اول میلادی میرساند مشخص‌میسازد (Fedrov-Skiba 1960)

تحقیقات فوق که مربوط به «مـرحلهٔ جدید» دریای خـزر بوده وسیلـهٔ دانشمندان زمین‌شناسی روسی بررسی بعمل‌آمده ،که اولین پیش‌روی بزرگـ دریای خزر درنتیجهٔ بالاآمدن سطح آب دریای خزر بوده است.

بنابراین از بررسی‌های علمی راجع به‌مراحل‌سه‌گانهٔ پیش‌روی‌دریا در زمان تاریخی میتوان چنین استنباط‌کردکه راس‌الزاویه هرسه مرحله درحدود ۲۲ـ متر از سطح دربا باید قرار داشته‌باشد.

درمرحلهٔ اول‌که درحدود ۱۰۰۰سال به‌طول انجامید سرانجام با پس‌روی دریای «دربند» قطع شده است. (Leontyev-Fedrov 1953)

این نشست یا پائین‌روی سطح دریا تا حدود ۳۱- تا ۳۲- متر ادامه داشته است زیرا پس‌روی ناحیه شبه‌جزیره آبشوران بعلت پوشاندن مقابر سکاها مشخص است بطوری‌که امروز این مقابر زیر سطح آب قرار دارد وهمچنین کاروانسرای بازمانده از قرون وسطی در باکو خود حکایت ازاین‌امرکرده و دلیل براین مدعاست ودر زیر نوار آبی امروزی قرارگرفته است.

نتایج حاصله از بررسی‌های درجه نوسانات دریای خزر در ادوار تاریخی‌را می‌توان در شکل ۳ مشاهده کرد.

Uladov برمبنای این عوامل درجهت محاسبه بیلان آب دریای‌خزر (۱۹٦۱ - ۱۹٦٤) به‌نتایجی رسیده که در جدول شماره۱ ملاحظه می‌گردد.

در باره این عوامل و بررسی میزان بیلان آب بطورطبیعی مشکلاتی وجود دارد ازآنجمله در درجه اول بیلان ابهای ذخیره زیرزمینی وآبهای نفوذی است بدین‌جهت بعلت عدم شناخت کافی و دسترسی به این محاسبه باید از آنها چشم پوشید .

بنابراین عناصر اقلیمی مانند دما، بارندگی مطمئن‌ترین وباارزش‌ترین‌عوامل محسوس میباشندکه میتوان دراثر آن پی به‌علل نوسان دریا برد. زیرا سی‌سال اخیر ازلحاظ نوسان سطح دریای خزر ووابستگی آن با دما ومیزان بارندگی یکی‌از مناسبترین مواقع برای تجسس و بررسی است چون ازیکطرف این دوره یك زمان مشخص پائین‌آمدن شدید آب دریا بوده وازطرف دیگر دیده‌بانی‌هـای آب‌شناسی و هواشناسی بحدی است‌که میتوان بطور نسبی تجزیه وتحلیل‌علمی خوبی بعمل آورد.

اول - آنالیز تغییرات اقلیمی برای سال‌های۱۹٤۳-۱۹۲۳ طبق‌نقشه(٥۲٤) میانگین متوسط ٥ساله ٦ ایستگاه هواشناسی این نواحی را بشرح زیرمشاهده می‌کنیم .

- ساحل دریای خزر (آستراخان کراسنودوسك)
- خود دریای خزر
- حوضهٔ ولگا (مسکو- پرم - غازان)

برعکس آنچه که تابحال مشاهده شد ازشواهدتاریخی‌وپدیده‌های‌ساختمانی زمین‌شناسی ، ژئوموفولوژی و تکامل تاریخی دریای‌خزر امکان‌جواب‌یابی برای بررسی علل نوسانات سطح دریا در دوهزار سال اخیر مشکل است باوجود این باید با درنظرگرفتن سه‌امکان بررسی دراین مورد درضمن مشاهدات اقـدام گردد .

تغییرات منحنی‌ها یك هماهنگی تقریبی بین میزان بارندگی و جریان آب رودخانه‌های حوضهٔ دریای خزر در قسمت‌های مختلف نشان میدهد. با وجود

هماهنگی میزان بارندگی وآب رودخانه‌ها یك حالت ناموزون بین منحنی‌نوسان سطح دریا و منحنی آب رودخانه‌ها به‌چشم‌می‌خورد این ناموزونی در سی‌ساله اخیر بخصوص درهنگام کم‌شدن جریان رودهای بزرگ پائین رفتن سطح دریا را بطور روشن مشخص میسازد. درصورتیکه ازسال ۳۸ـ۱۹۲۷ درست عکس حالت فوق دیده میشود بدین ترتیب نتیجه‌گرفته میشود که هیچگونه رابطه مستقیم بین میزان بارندگی وجریان رودها از یکطرف ونوسان‌سطح‌دریا ازطرف دیگر وجود ندارد.

وقتی شخصی باتوجه بروش فوق میزان متوسط دما بدست آمده را (برای ژوئیه وتمام سال بطور جداگانه) بـرای ایستگاههای ساحلـی (آستاراخان ـ کراسنودسك) و همچنین برای سایر ایستگاههای حوضهٔ ولگا ایستگاه اصلی مسکو (شکل ٤) بررسی‌کرده و نتایج این بررسی با نوسان سطح دریا تطابق میکند نتایج زیر بدست می‌آید.

در دو دههٔ اول بخصوص در دههٔ سوم هماهنگی تنزل درجه حرارت با بالا رفتن آب و افزایش دما با پائین رفتن سطح کاملا مشخص است. دراین میـان اثرات دمای میانگین سالانه بیش‌از دمای ژوئیه برروی این هماهنگی اثرآشکار و و روشن را نشان میدهد.

با برتری اثرات دما درمقابل خواص رطوبت که سبب تعادل نوسانات دریای خزر میشوند Schokalsky درسال ۱۹۱٤ درمورد پایین‌رفتن ناگهانی سطح دریـای خزر درسال ۱۹۱۰ بمیزان ٤٤ سانتیمتر اشاره میکند.

بنظر او پایین‌رفتن ناگهانی سطح دریا فقط درنتیجه کمی بارندگی و کم شدن آب رودخانه درحوضهٔ ولگاست. درحالیکه تجزیه وتحلیل دما و بارندگی (شکل۲) درهمین زمان مسئلهٔ دیگری را مشخص میکند.

از این بررسی چنین بی‌می‌آید که حداقل باران سالانه برای سال ۱۹۱۰ در حوضه دریای خزر بیش‌از سالهای دیگر دیده‌بانی است. بنابراین وقتی‌که دبی رودخانه بطور غیرمترقبه کم شده و بموازات آن بخارآزاد شده از سطح دریا بیشتر میشود این نتیجه تشدید تبخیر را گواهی میدهد. دراین میان میـزان متوسط تبخیر ژوئیه و میانگین سال ۱۹۱۰ بیش‌ازحد معمولی سالهای دیگـر بوده است .

با فرض اینکه دما درسال ۱۹۰۸ طبیعی و درسال ۱۹۱۱ پایین ازحد معمولی بوده بطورکلی میزان دما دراین سالها پایین‌تر ولی درمقابل میزان بارندگی در سطح دریا بیشتر بوده است.

الف: بطورکلی تغییرات سطح دریای خزر درنتیجهٔ پایین‌رفتن میزان دما در این سطح و اثرات آن روی تغییرات تبخیرآب دریا بوده است.

این تغییرات دما که سبب تغییرات سطح آب شده بازمان‌کم‌شدن‌آب رودها وکم شدن بارندگی و بالارفتن دما باعث ازدیاد و تبخیر آب و درنتیجه سبب

موازنه آب رودها شده است.

ب : در اواسط سی‌سالهٔ مذکور باوجود ازدیاد مواد رسوبی رودها که نتیجه پایین آمدن سطح دریا مشخص شده است و بطورآشکار درجه حرارت آبهای ذخیره خزر برتری داشته‌که در زمینه‌باعث تشدید تبخیر شده که این‌خ پایین‌آوردن سطح دریا را نیز تسریع می‌نماید.

ج: اثرات بارندگی در دریای خزر درمقابل نوسان سطح دریای خزر ناچ است بدین‌معنی که افزایش آب در درجه اولی بستگی به‌بخار آزاد شده درسه دریاچه و هم‌چنین تغییرات آب وهوا درقسمت ناحیه اروپائی بخصوص در وا دارد .

تابلوی ۲

درجه حرارت ومیزان بارندگی درنواحی دریای خزر مطابق باافزایش‌آب درسال ۱۹۱۳ ـ ۱۹۰۸

بیلان‌افزایش آب‌میلیمتر	افزایش آب در دریای خزراز					مجموع متوسط ٦ ایستگاه در نواحی دریای خزر			
	بخار قره‌بغاز	بخار سطح‌دریا	مجموع آبرودها	باران در سطح دریا	باران‌سال N =	گرماسال Q =	حرارت‌زوئیه T =	
۱۰۰	٦٦	۸٦۵	۸۱۰	۲۱٦	٤٦۳	٤ر۲	۱۹ر۷	۱۹۰۸
ـ۱۰	٦٦	۹۰۰	۷۸۰	۱۷۰	۳۵۱	٦ر۱	۲۰ر۵	۱۹۰۹
٤٤۰	٤۸	۱۰۹۲	۵۵۳	۱٤۲	٤۹۰	٦ر۳	۲۲ر۱	۱۹۱۰
٤۰	٤۱	۸۵۱	٦۹۰	۲۳۷	۳۹۱	۵ر۰	۲۱ر۸	۱۹۱۱
ـ٦۰	٤٤	۹۸۷	۷۸۱	۱۸۵	٤۷۸	۵ر۵	۱۸ر۵	۱۹۱۲
ـ٤۰	٤۱	۱۰۱۷	۷۹۵	۲۱۸	٤۹۹	٦ر۳	۲۰ر٤	۱۹۱۳

میزان‌متوسط ایستگاههای‌آستاراخان‌ـغازان‌ـمسکو ـنیکلاوسکو‌ـپرم ـتفلیس

(۱۹۰۸ ـ۱۹۱۳ World-D - Weather . Records)

بنابراین نبایستی درباره اهمیت آب وهوا درتعادل سطح دریای خزر شك و تردید داشت.

درشکل ٥ تغییرات سطح دریای‌خزر بین‌سال‌های۱۸٤۷و۱۹٦٥(Remizova) وابستگی بین آب وهوا و تاریخچه خزر را مشخص میسازد دراینجا در درجه اول مقدار افزایش مثبت بیلان آب سالیانه دریای خزر و تنزل درجه‌حرارت و همچنین پائین‌آمدن بخارآب کاملا بچشم میخورد ولی بعد در بارندگی‌های طبیعی و معمولی رودها میتواند منجر به بالاآمدن سطح دریا شود. (مطابق با سال‌های ۱۸٦۸و۱۸۸٦و٦ر۱۸۹٥ و همچنین ۱۹۲۹ و سالهای دیگر).
Butzer و Haude در سال ۱۹٦۹ تجزیه‌وتحلیل‌مشابهی درباره دریاچه‌بحرالمیت بعمل آوردند . با درنظرگرفتن این وابستگی جزئی وآشکار تغییرات اب و هوا درباره تاریخچه جدید خزر و جواب‌بابی درباره نوسان سطح دریا در تاریخ قدیم به‌بالا بودن سطح دریا در اواسط سده ۱۷ میتوان گفت‌که پیش‌روی دریای خزر در سده ۱۸و۱۹ با تاریخچه شرایط اقلیمی مشخص شده اروپای مرکزی تطابق و توافق‌کامل دارد. (۱)

میتوان گفت‌که یخچالهای جدید ونیمه جدید درآلپ و یخچال‌های نواحی مرتفع قفقاز وآسیای مرکزی نیز همگی دلالت بر سردی آب و هوا دارند‌که این موضوع از طرف دانشمندان انگلیسی اغلب بنام «تغییر دوره یخی» کوچك یا (Litte. ICE. AGE)

مشخص شده است ((Rodiofl) ۱۹٦۷) با این دلایل ثابت‌شده‌که بر اثر پایین رفتن درجه حرارت در اوراسیا و درنتیجه کم‌شدن تبخیر و پیدایش آب وهوای مرطوب سطح دریای خزر تا ۲۲ – متر بالا آمده است . همچنین مرحله پس‌روی «دریای خزر» زیاد دشوار بنظر نمیرسدکه با نوسان آب وهوائی در ارتباط باشد تنزل سطح دریای‌خزر به ۳۲- متر درقرن اول بعد از میلاد (در حدود ٤ متر پائین‌تر از سطح امروزی) دلیل بر مساعدت شرایط اقلیمی میتواند باشد.

در سواحل دریای سیاه که بوسیله روسها «پیش‌روی دریای Nymffei نامیده شده سطح دریا ٥ر۱ تا ۱متر بالاتر ازسطح امروزی بوده شاید پیش‌روی این دریا با پیش‌روی دریای کمربندی «(Abrohos) (Rottnest)» در ارتباط بوده‌باشد. ارتباطی میان آب وهوای گرم و خشك نیمه دوم مرحله دربند و وراء آتلانتیك‌که با پائین بودن سطح کنونی خزر که با مرحله «مان‌قشلاق» مشخص شده است با بالا بودن سطح‌دریا بعداز بلیستوسن Postpleistozan (درگمش‌تپه یا نیسا Nizza

1- HAUD. W.: Erforschungen die Hochstande Destotes Meers die Annahme von Pluvialzeiten Wahrend des Pleistozans? Metcorol Rundsch 22 1969. 29-40.

۵ر۴ متر ازسطح دریا) که دراثر پیش‌روی دریای‌کمربندی رخ داده هم زمانی و همانندی دارد.

در مجموع نظریه‌های اصلی شناخته شده درمورد نوسانات سطح دریاهای ‌کنونی را میتوان درمورد تکامل تاریخچه خزر اینطور خلاصه‌کردکه پیش‌روی دریا را درنتیجه سردی هوا و پس‌روی آن‌را نتیجه گرمی هوا دانست.

روشن‌تر و واضح‌تر ازآن تجزیه وتحلیل کوتاه مـدت از نوسانات سطح دریای جدید است‌که برتری عوامل حرارت هوا درمقابل رطوبت را میرساند . تنها سئوالی‌که برای ما باقی میماند اینست‌که موقعیت خزر درسده ۱۳ و ۱۴ در اینجا بطوریکه روشن است مفاهیم کاملا باهم هماهنگی دارند.

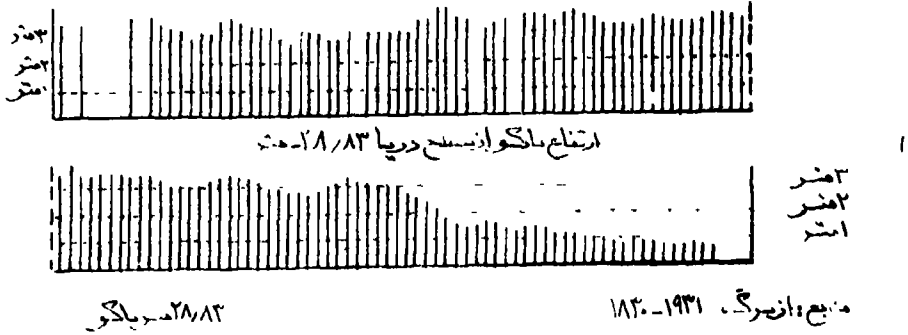
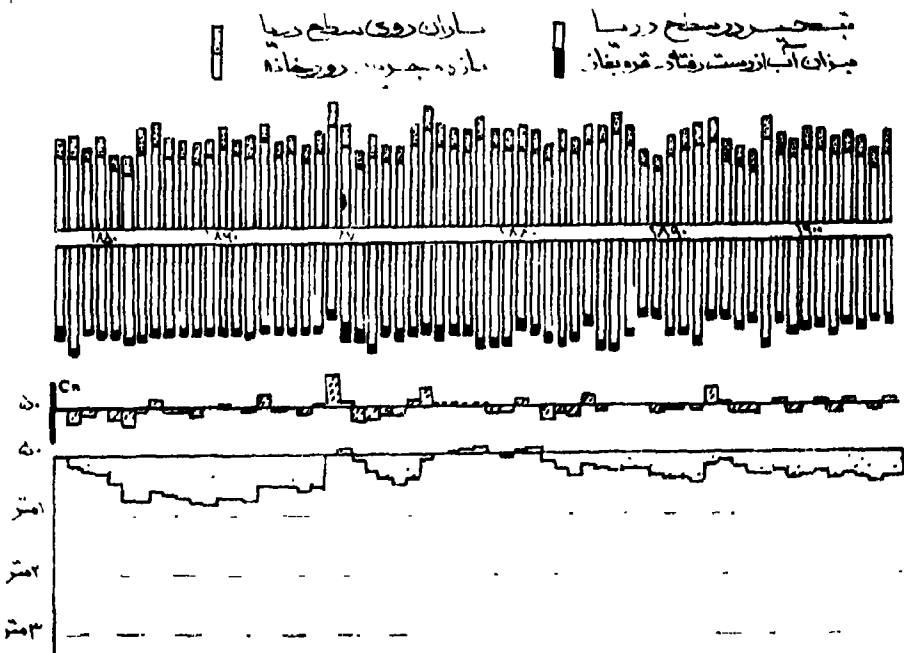
Bruckner Wonesensky و دیگران ۱۲ تا ۱۳متر خزر را بالاتر از امروزحدس میزنند ولی Berg برخلاف آن دو یك متر بالاتر و درآخر Fedorov و Skiba درهمین زمان با درنظرگرفتن «مرحله دربند» ارتفاع فوق را نتوانسته بدست بیاورند.

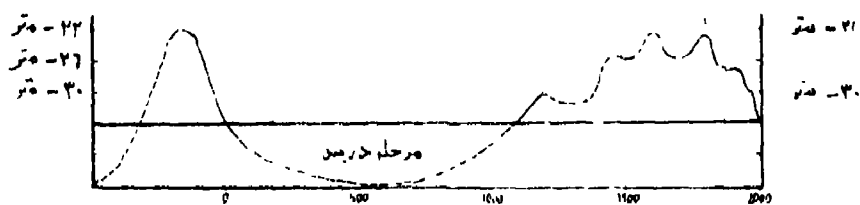
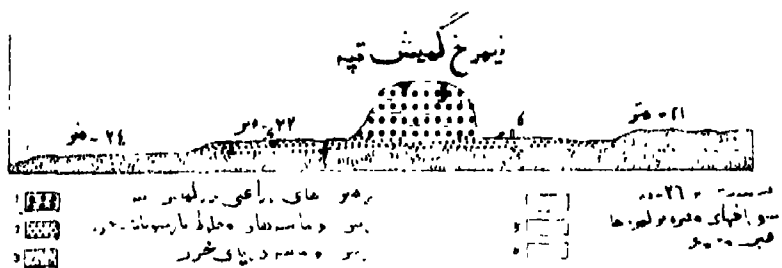
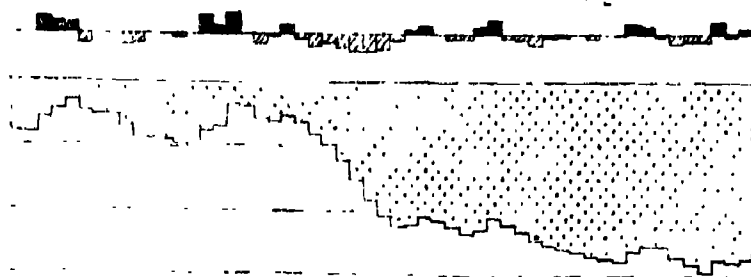
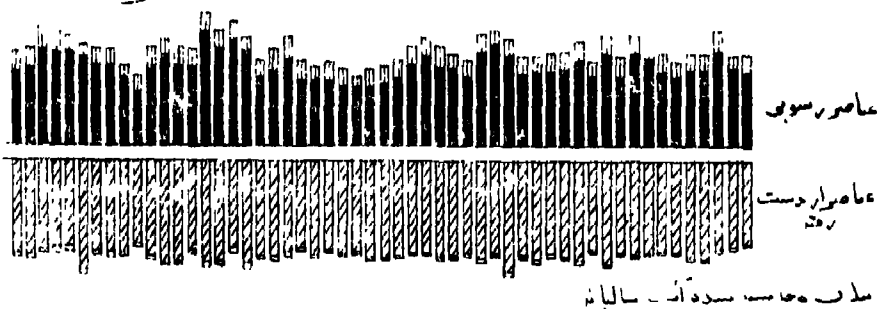
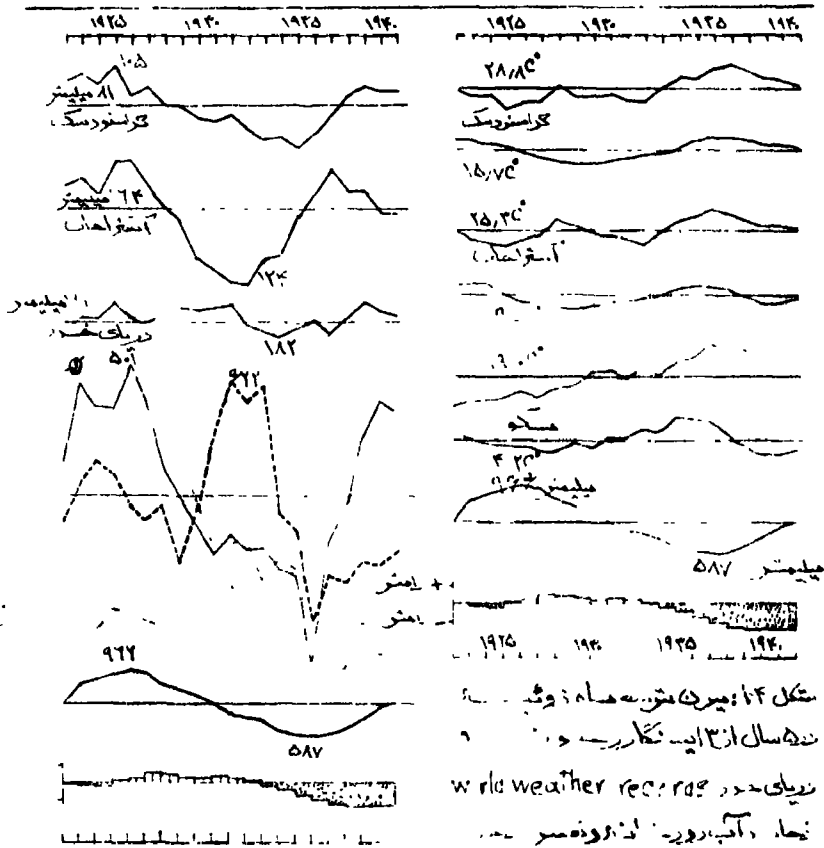
در تحقیقات کاملا تازه Gumlev درسال ۱۹۶۴ و ۱۹۶۸ کـه درکاوشهای باستانشناسی دلتای ولگا و همچنین ساحلی قفقاز درنزدیك دربند بعمل آمده، این سطح درحدود ۹ـ۸ متر بالاتر ازسطح امروزی بوده که میتوان تقریباً بین ۱۹ـ تا ۲۰ـ متر حدس زد.

در تشکیلات شبه‌جزیره آبشوران پدیده‌های بالا (Ardiumde Edule) یـافت میشود که برروی Eiland-Artjema درحدود ۱۱ تا ۱۳ مترارتفاع قرارداشته که اینهارا امروز درسطح فوقانی دریای خزر میتوان پیداکرد. مشاهده پدیده‌های فوق مناطق کشف شده امروزی مثل دلتای‌ولگا و بویژه درساحل دریای خـزر در قفقاز مساله‌ای درباره علل جابجائی این مناطق پیش میکشدکه ما را در مورد رل تکتونیك راهنمائی میکند واز سال ۱۹۱۲ طبق اندازه‌گیـری دقیق نشـان میدهد که در شبه جزیره آبشوران بطور مکانی و زمانی فرورفتگی و برآمادگی رخ داده است .

بدون اظهارنظر دراینمورد درمحل باکوته نشست‌های تازه این سرزمین‌را فراگرفته که درسال به۳ تا ۱۳ میلیمتر میرسد وبوسیله یك برآمدگی عمودی‌که منطبق بر لایه‌نشست‌های فوق است حالت توازن را حفظ‌کرده است.

(باتوجه به‌نظریات Meschersky-Berg-Liliyen ۱۹۶۸) این حرکات عمودی یك حرکت طبیعی ناحیه‌ای است‌که دراثر تعادل با قسمتهای ساحلی دیگر منتشر میشوند. این حرکات فصلی در فواصل زمانی باعث ازدیاد سطح خشکی میشود. واین‌حالت پائین‌روی و بالاروی ثابت سطح دریا بوسیله زیرآب رفتن مناطق مشخص شده است. این حرکات ته‌نشست‌ها با شدت مختلف بـوسیله گل‌ـ فشانهای نو یا کاملا جدید درهمین مناطق جبران و تعدیل خواهد شد. بهمین جهت در ناحیه نزدیك بسواحل مناطق پست دریای خزر درمحل باکو وهمچنین

در شبه‌جزیره آبشوران مناطق قدیمی پیدا میشود که بنام « Salsen » یا گل‌فشان ازطرف دانشمندانی نظیر Junov Mayen Solovyen (۱۹۶۱) مشخص شده است.
میزان فرورفتگی ایزوستازی درمحل باکو رادرحدود ۵سال اخیر Dezennien بالاتر از ۴۰ سانتیمتر اندازه‌گیری کرده دراثر کشف واستخراج نفت درمحل تغییرات، سطح را بالاتر از ۳متر به‌اثبات رسانده‌اند ولی دراندازه‌گیری نسبی دراطراف گل‌فشان‌های جدید تغییرات سطوح بطور دقیق شناخته نشده است.
فقط برآمدگی خشکی در گل‌فشانهای فعال میتوانند قابل‌توجه باشند که در وهله اول باطاقدیس ساختمانی و راه آکوات (Aquat) در دریای خزر نزدیك باکو رابطه دارد بنابراین باتوجه بموضوع بررسی شده میتوان نتیجه گرفت که مشاهدات کسب شده درسواحل قفقاز به‌دلیل زمین‌شناسی‌استثنائی‌آن برای قسمت‌های دیگر سواحل خزر حجت و برهان نیست واینطور استنباط میشود که در اوایل قرن ۱۴ بالاآمدگی مشاهده شده در دربند و باکو یك عامل آب‌و هوائی پیش‌روی دریا میتواند باشد. اینکه مرحله آخری با ختم پس‌روی دریا در دربند با یك پیش‌روی توأم شده است بطورکلی شرایط و موفقیت آب و هوای قرون وسطی آنرا تاحد قانع‌کننده‌ای به‌اثبات رسانیده است.

شکل ۲ یادمان‌ها و رسوبات دریای خزر در سده ۱۸ و ۱۹ در گمیش تپه (به سال ایوانف)

خطوط نقطه‌چین مطابقت دارد با منحنی ... ۱۹۶۸

شکل ۲ : یادگانه‌ها و رسوبات دریای خزر درسده ۱۸ و ۱۹ درگمیش‌تپه (شمال ایران)

منابع فارسی

۱ـ بریمانی احمد: دریای خزر مجله تلاش شماره ۳۱آذر ۱۳۵۰ ص۴۷ـ۴۲
۲ـ رزم‌آرا علی : جغرافیای نظامی ایران (گیلان و مازندران)
۳ـ رزم‌آرا علی : جغرافیای نظامی ایران (گرگان و مازندران)
۴ـ سهامی سیروس : جغرافیای انسانی شمال ایران
۵ـ سالنامه آماری : ازانتشارات آمار ایران جلد اول
۶ـ شکوهی حسین : ابعاد مسائل دریای خزر. دانشگاه تبریز ۱۳۵۳
۷ـ عدل احمدحسین : آب‌وهوای ایران . انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۹
۸ـ عدل احمدحسین: تقسیمات اقلیمی‌و دشتهای ایـــران. دانشگاه تهران ۱۳۳۹
۹ـ گزارش آماری: (آمار سالیانه رودخانه‌های ایران) از ۱۳۳۵ـ۱۳۴۷
۱۰ـ پتروف م. ف: مشخصات جغرافیای طبیعی ایران. ترجمه گل گـلاب چاپ دوم تهران ۱۳۵۰
۱۱ـ گنجی محمد حسن : ۳۲مقاله‌جغرافیائی. انتشارات سحاب‌تهران۱۳۵۳
۱۲ـ مجله‌های هواشناسی: تهران از ۱۳۴۷ـ۱۳۴۵
۱۳ـ محمودزاده‌کمال: شناخت دریای مازندران وپیرامون‌آن. تهران ۱۳۵۰

منابع خارجی

1- APOLLOV, B.A. - SAMOILOV, I.V.: Studies on the Levels of the Caspian Sea. Voprosi Geografii, 1fi Moskva 1946, S. 157-172 (Russ).

2- BARTHOLD, W.: Nachrichten uber den Aral-See und den unteren Lauf des Amu-darja. Quellen und Forschungen zur Erd-und Kulturhunde Bd. 11, Leipzig 1910.

3- BERG, L.S.: Der Wasserstand des Kaspischen Meeres in fishorischen Zei. Problem der Phys. Geographie 1, 1934, S. 11-64. (Russ. mit frz. Zusamenbassung.)

4- BRUCKNER, E.: Klimarschwankungen seit 1700. Pencks geogr. Abhandlungen IV, 2, Wien 1990.

5- BNTZER, K.W.: Russian climate and the Hydrological Budget of the Caspian Sea. Revue Canadienne de Geographie 12, 1958, S. 129-139.

6- EHLERS, E.: Sudkaspisches Trefland und Kaspisches Meer. Beitrage zu ihrer Entwichlungsgeschichte im Jung-und Postplistozan. Tubinger Geographische Studien Heft 44, 1971.

7- FEDOROV, P. V.-D. A. SKIBA: Die Seespiegelschwankungen des Schwarzen und des Kaspischen Meeres im Holozan. Izv. Akad. Nauk SSSR, Ser. geogr. 1960, Nr. 4, S. 24-34 (Russ.).

8- GRAHMANN, R.: Die Entwicklungsgeschichte des Kaspischen und des Schwarzln Meeres. Mitt. Ges. ù. Erak. zu Leipzig 1934-1936, 54. Bd., 1937, S. 26-47.

9- GYUL, K.K. - FURMANN, T.J.: Development of Research the Caspian Sea. Soviet Hydrology, Selected Papers, 1967, S. 203-298.

10- HAUDE, W.: Erfordern die Hochstande des Toten Meeres die Annahme von Plavialzeiten wahrend des Plistozans? Metcorol. Rundschau 22, 1969, S. 29-40.

11- KAMINSKY, A.A.: Zur Trage uber den Einfuss des Niederschlags 1926, S. 221-246 (Russ. mit dt. Zusammenfassung).
auf die Nachrichten des Zentralburos f. Hydrometeorologie URSS 6.

12- KOPPEN, W.: Schwankungen des Kaspischen Meeres. Ann. Hydrogr. u. marit. Met. 46, 1936, S. 47-49.

13- LEONTYEV, O.K. - P.V. FEDOROV: Zur Geschichte des Kaspi im Spat - und Postglazial. Nachr. Akad. Wiss. USSR, Geogr. Serie 1953, Heft 4, S. 64-74 (Russ).

14- MURAVIEFF, N. v.: Reise durch Turkomanien nach Chiwa in den Jahren 1819 und 1820. 2 Bde., Berlin 1824.

15- PODRÎVALSKOGO, A.G. - A.I. KOSAREVA - O.K. LEONTYEVA, Hg: Das Das Kaspische Meer Maskau 1969 (Sammelband mehrerer Augsatze aur Geologie, Geomorphhologie und Hydrologie des Daspischen Meeres).

16- PRAWOSLAWLEW, P.A.: Kaspische Lblagerungen am unteren Laufe des Wolga-Feusses, Nachrichten des Zentralburos f. Hydrobeteorologie URSS 6, 1926, S. 1-77 (Russ. mit dt. Zusammenfassung).

17- REMIZOVA, S.S.: Die Wasserbilanz. In: PODROBALSKOGO.... S. 107-138.

18- RUDLOFF, H. v.: Die Schwankungen und Pendelungen des Kl-mas in Europa seit dem Beginn der negelmabigen. Instrumentenbachtungen (1670). Die Wissenschaft Bd. 122, Braunschweia 1967.

19- SCHLENGER, H.: Die Sowjetunion. Geographische Problem ihrer inneren Gl-ederung. Veroff. Schleswig-Holst. Universitatsgesellschaft NF 33, Kiel 1963.

20- SCHMICK, H.:DieAralo-Kaspi-Niederung und ihre Befunde im Lichte der Lehre von den sakufaren Schwankungen des Seespiegels und der Warm zonen. Leipzig 1874.

21- SCHOKALSKY, J.: Une Denivellation Recente et Brusque du N-veau de la Mer Caspienne. Annales de Geographie 1914, S. 151-159.

22- STAUB, W.: Postglaciale Spiegelschwankungen des Kaspischen Meeres Der Schweizer Geograph 14, 1937, S. 113-121.

23- TOLSTOY, SflP. - A.S. KES: Histoire des colonies phenistor-ques sur les cours d'eaux des deltas anciens de l'Amou-Daria et de Syr-Daria. Essais de Geographie. Receuil des articles pour le XVIIIe Intern. de Geographie. Editions de l'Academie des Sciences de l'USSR, Moskau-Leningrad 1956, S. 341-351.

24- WOSNESENSKY, A.: Neues uber die Schwankungen des Wasserstandes im Kaspischen Meer. Nachrichten des Zentralburos f. Hydrometeorelogie 6, 1926. S. 307-359 (Russ. mit dt. Zusammenfassung).

دکتر یدالله ثمره
گروه زبانشناسی

آرایش واکه‌ای واژه‌های سه هجائی در فارسی

۱ـ هدف از این پژوهش بدست آوردن اصول و قوانین ساختمانی حاکم بروقوع واکه‌ها در واژه‌های سه‌هجائی است. بنابراین آرایش واکه‌ای یعنی نوع واکه‌ها و ترتیب قرار گرفتن آنها در واژه‌های سه‌هجائی.

۲ـ واژه در این پژوهش عبارتست از یك رشته آوائی که بعنوان یك ماده در فرهنگ لغت یا دیکسیونر توصیف شده باشد.

۳ـ هجا در فارسی عبارتست از یك رشته آوائی که دارای تنها یك واکه (ساده یا مرکب) بعنوان مرکز ویك تا سه همخوان بعنوان حاشیه باشد.

٤ـ ماده مورد مطالعه واژه‌های سه‌هجائی بسیط‌اند Simple نه‌مرکب Compound وترکیبی Complex . در این زمینه همه واژه‌های ترکیبی عربی وجز آن که بوسیله دگرگونی درونی در زبان اصلی بوجود آمده و سپس وارد زبان فارسی شده‌انـــد بسیط بحساب آمده‌اند مـــانند ابتکار، اراضی، مستحضر، بعضی لغات ترکیبی فارسی که در طول زمان حالت ترکیبی بودن خود را از دست داده‌اند مانند آلاله، آشنا، بسیط محسوب شده‌اند هم‌چنین سوم شخص مفرد ماضی بسیط گرفته شده است.

٥ـ زبان مورد مطالعه زبان ومـــنابع این تحقیق فرهنگ دکـــتر معین‌و دیکسیونر بزرگ حیم است.

٦ـ دربین گونه‌های مختلف تلفظ یك واژه آنکه از همه معمول‌تر است به‌حساب آمده و در این مورد آمارگیری شده است.

۷ـ اگر سه نوع‌هجای فارسی یعنی CV مانند «با» CVC مانند «بـــر» و CVCC «صبر» را به‌ترتیب با عددهـــای ۱ و ۲ و ۳ نشانـه‌گذاری کنیم

طرحهای هجائی واژه‌های سه هجائی فارسی که تعداد آنها ۹ تاست به ترتیب زیر خواهند بود:

sekufe	مانند	۱–۱–۱
? esteqbal	»	۲–۲–۲
farāvān	»	۱–۱–۲
farxonde	»	۲–۲–۱
bādenǰān	»	۱–۲–۲
xarboze	»	۲–۱–۱
?alangu	»	۱–۲–۱
morvārid	»	۲–۱–۲
?āzaraxś	»	۱–۱–۳

آرایش واکه‌ای در جدولهای زیر نمایش داده شده است:

۱ـ واژه‌های سه هجائی مجموعا دارای ۱۵۱ طرح آوائی هستند بقرار زیر است:

طرح هجائی	تعداد طرح آوائی
۱ـ۱ـ۱	۳٤
۲ـ۲ـ۲	٥
۱ـ۱ـ۲	۳٦
۲ـ۲ـ۱	٤
۱ـ۲ـ۲	۱۲
۲ـ۱ـ۱	۲٥
۱ـ۲ـ۱	۱٥
۲ـ۱ـ۲	۱۸
۱ـ۱ـ۳	۲

۲ـ در میان ۹ طرح‌هجائی ۲ـ۱ـ۱ بربسامدترین و ۳ـ۱ـ۱ کم‌وقوع‌ترین طرحهاست.

۳ـ بسامد وقوع واکه‌ها در همه طرحها بقرار زیر است:

نوع واکه	هجای اول		هجای دوم		هجای سوم		جمع‌بسامد
	وقوع	بسامد	وقوع	بسامد	وقوع	بسامد	وقوع
a	۹	۹	۹	۲۰	٥	۲۸	٥۷
e	۷	۷	۷	۱۷	۸	٥۰	۷٤
o	۸	۸	۷	۹	۳	۷	۲٤
$\bar{a}$	٦	٦	۷	۱۸	۸	۳۷	٦۱
u	۳	۳	۳	۹	٦	۱۰	۲۲
i	۲	۲	٦	۱٥	۸	۱۹	۳٦
ou	۲	۲	۳	۳	–	–	٥
ei	۱	۱	۱	۱	–	–	۲

٤ـ از مقایسه ارقام این جدول چنین نتیجه میشود که:

۱ـ در میان واکه‌های بسیطe پروقوع‌ترین و u کم‌وقوع‌ترین واکه‌هاست.

۲ـ گرایش e بیشتر بطرف پایان واژه است ولی گرایش O بطرف آغاز

واژه است. زیرا بسامد وقوع e در هجای اول و دوم رویهم ۲۵ ودرهجای سوم ۵۱ است یعنی بیش از دو برابر در صورتیکه بسامد وقوع در هجاهای اول و دوم ۱۷ و در هجای سوم ۷ است یعنی کمتر از نصف.

۵ـ در اغلب طرحهای آوائی واژه‌های سه‌هجائی خلاء وجود دارد یعنی برخی از واکه‌ها در بعضی از طرحها دیده نمیشوند. مثلا تنها واکه‌هائی ک در طرح ۳ـ۱ـ۱ واقع میشوند a و ā هستند. علت آن کمیابی این طر است. یا i، u، a (واکه‌های بلند) در هجای اول و دوم طرحهای ۱ـ۲ـ و ۲ـ۲ـ۲ قرار نمیگیرند بدلیل طولانی شدن هجا.

ترجمه: دکتر ژان شیبانی
از گروه زبان و ادبیات فرانسوی

اثر: Piesse Gallais

نظری اجمالی به معنویت ایرانی

از روزی که پروفسور هانری کربن استاد معروف دانشگاه سوربن و عرفان شناس بزرگ آثار خود را که در زمینه عرفان و معنویت و حکمت ایران و اسلام گرد آورده، به‌عالم علم و فرهنگ عرضه کرد، چشم اندازه‌ایی نو وجهانی تازه در برابر ارباب پژوهش و طالبان حقیقت اروپا گشوده شد. مقاله‌ای که ترجمه آن ذیلا از نظر خوانندگان ارجمند می‌گذرد نمونه‌ای گویا از تاثیر اقدامات و الهام بخش‌های‌هانری کوربن در مصنفان و محققان اروپا است که از سه نظر برای شرق و بویژه برای ایران پرارج می‌باشد:

۱ــ ایران، اندیشه و فلسفه و حکمت و عرفان ایران با مذهب شیعه پیوندی معنوی و ذاتی دارند.

۲ــ میان معنویت اسلامی و ایرانی و معرفت صاحبالان مسیحی وجوه تشابه و روابط باطنی و ژرف بسیار است.

۳ــ ایران و آثار ادیبان و عارفان وحکیمان آن الهام‌بخش جمعی از صاحب‌نظران و حقیقت پژوهان اروپایی بوده است.

نظری اجمالی به معنویت ایرانی

من دیگر قصد ندارم مدتی مدید وسایلی را که برای نیل به مقصود فراهم آورده‌ام مکتوم بدارم. آهنگ آن داشتم که برای هدف دیگری (۱) درباب مجموع ادبیات فارسی مدارك و اسنادی گرد آورم و بدین جهت برخی از مصنفات و مقالات استاد هانری کربن را مطالعه کردم و وجوه تشابه شگفت‌انگیز بسیاری از موضوعات و مباحث ادبیات معنوی و باطنی اسلامی ــ تصوف و بخصوص

عرفان شیعه ـ و آنچه را «**دورهٔ جام جهان‌بین**» خوانده‌اند سخت مرا تحت‌تأثیر آورد. هانری کربن در معرفت معنویات اسلامی صاحب نظر است. در مقابل سراسر متون بخش دوم ـ **دورهٔ** جام جهان‌بین ـ نمی‌تواند برای وی‌آشناعمانوس باشد ـ البته هیچ متخصص السنه لاتینی نیز به همه این **دورهٔ** وارد و برآن محیط نیست، چرا که وسعت دامنه آن «**دوره**» و بلکه بسیاری از «**رشته‌های** آن هنوز بررسی نگردیده مانع حصول معرفت کامل بدان است (۲). تصور می‌کنم مشابهت و مقایسه بین آنها را می‌توان مورد امعان‌نظر وتعمق قرارداد (۳) من خود نیز بدین ادبیات نظری و روحی بیکران اسلامی غیرقشری، تنها درپرتو کارهای هانری کربن دسترس یافته‌ام و این او است که در تصنیفات اعجاب‌انگیز و کارهای درخور تحسین خویش از آنها پرده برافکنده وگرنه مرا بر همهٔ آنها دستی نبود (٤). ولی اگر چشم بر راه ظهورکسی باشیم که بر همهٔ روی این زمینه‌ها احاطه داشته باشد باید بازهم عمرها بگذرانیم وفرصت‌ها از کف رها کنیم. باری به‌مقایسه این‌دو زمینه ویافتن وجوه تشابه آنها پرداختن پدیدهٔ من، کاری بیش از هنگام نمی‌آید. هرگونه مجاهدت در راه پرکردن خلائی که از هشت قرن بازبین دو سنخ تفکر ـ تفکر شرق نزدیك وتفکر غربی که مع‌الوصف هردو زادهٔ یك مادر یعنی‌مولود اندیشهٔ یونانی ـ بهودایی می‌باشند گشوده شده است در نظرم ارجمند جلوه می‌کند. در میان این نغمات ناموزون و ناساز و گوش‌خراش که جهان ما واپسین وسیله سرگرمی خود را می‌جوید هرگونه جهدی به‌خاطر باز یافتن توازن و هماهنگی از دست رفته ـ و خدا می‌داند شاید هم در راه احیای آن ـ باید به‌کار رود. دست‌زدن به چنین مجاهدت وظایف تتبع و پژوهش ما را موجه و مدلل می‌سازد.

باری، برای هانری کربن گاه اتفاق می‌افتد که عبارتی چنین بنگارد: «**امام** از این جهان ربوده بودند، برهمان سان‌که بنابر روایات باختری‌ما، جام جهان‌بین قدسی و نگاهبانش را از عالم ما برون برده بودند» و یا این عبارت: «بی‌هیچ گمان، **خنجر** مرموز و عرفانی و **کلام** درهم شکسته و دوپاره شده چیزی کم جستجوی «**گالاهاد**» (۵) در راه بهم پیوستن آنها نیست، و من خود این نکته را متذکر می‌شوم. مقصود از این نکات چیست؟ شرح وبیانش به اطناب می‌کشد و من از عهدهٔ آن نیك برنمی‌آیم، چرا که بر یکی از طرفین تشبیه و قیاس محیط نیستم. خواننده‌ای را که طالب و قوفی روشن و خبری بلیغ و صریح عالم شرق است باید اندرز بدهم که تنها به مطالعه مصنفات هانری‌کربن بپردازد من خود به معرفی مطالب و نکاتی که در زمینه مغرب‌زمین گرد کرده‌ام بسنده می‌کنم، و امیدوارم که بربنیاد آن‌ها محاوره و مذاکره‌ای (و حتی تبادل نظرها که شناسانندگان زبانهای لاتینی، اسلام شناسان و ایران شناسان، پژوهندگان و نگارندگان تاریخ عقاید و افکار و غیره درآن شرکت کنند) پی‌افکنده شود امکان نفوذ و تأثیر حکمت صوفیان (= الهیات + فلسفه + معنویت) اسلامی

پاره‌ای از جریانهای اندیشهٔ باختری (که از جمله در دورهٔ جام جهان‌بین متجلی آمده) چه‌بسا باید موضوع بررسی ژرف و فحص قرار گیرد. و دیگر مسائلی که بخاطر آنها امکان نفوذ اسلام (عربی یا خاور زمین (اسلامی شده) پیش آمده است، نباید از نظرها دور بماند: نفوذ شعر راویان دوره‌گرد، نفوذ مآخذ و منابع **«کمدی الهی»** و حتی نفوذ **«تریستان»**.

از اینرو با تلخیص و ساده کردن موضوعات به حداکمل، تنها به همین مطلب خواهیم پرداخت و بس. شیعیان که یکی از فرق بزرگ مسلمانانند، از آنجا که درباب اهمیت و ارج حدیثی (دوشادوش تاویلی از قرآن کریم و نیز با استناد به **احادیث نبوی)** که از پسرعم و داماد پیغمبرص، علیع، (که با دختر وی فاطمهع مزاوجت کرده بود) و صمیم‌ترین یار وی مروی است اصرار می‌ورزند، با سایر مسلمانان فرق دارند. در ایجاد این فرق و تفاوت نظرات سیاسی بی‌دخالت نبوده و **علویان** که با شهادت سالارشان (در سال ٦٤١ میلادی) از خلافت محروم شده بودند، به‌جمیع وسائل دست بردند تا دگرباره قدرت و حکومت را به‌کف آورند و یا ازآن فاصله گیرند. ولی در اسلام، «امر غیر-روحانی» و «امر معنوی و روحانی» مسلما چنان بهم‌پیوسته است **(الدین والملک-توأمان)** که همین فرقهٔ بزرگ «سیاسی» **(شیعه** که‌کلمه **«شیعی»** از آن ماخوذ است بدرست به معنی «پیرو» و «مکتب» است) به همین سبب فرقه‌ای مذهبی نیز هست. شیعیان براین امر که خلیفه ــ غیرعلوی (اموی و سپس عباسی) ــ پیشوای دینی امت مسلمان باشد، معترض‌هستند. اولاد و احفادبلافصل علی (ع)، به رغم آنان به اندیشه و آئین پیغمبر اسلام (ص) نزدیکترند تا دیگران و اگرچه آنان را توفیق خلافت نصیب نیفتاده (اولاد علی (ع) در سدهٔ دهم، با به‌قدرت رسیدن خلفای فاطمی در مصر به خلافت رسیدند) ولی می‌بایست ائمهٔ معنوی مومنان باشند. مشرب و عقیدهٔ **«امامت»** ازهمین‌جا سرچشمه می‌گیرد. **امام** همین هادي و مقتدا و سالار معنوی و روحانی راستین امت اسلام است. **علی (ع)** اولین **امام** بود (و یگانه **امامی** بود که منصب خلافت نیز داشت). تا سال ٨٧٣ ده امام دیگر به جانشینی وی رسیدند و این تاریخ سال رحلت امام یازدهم (بنابر معتقدات شیعیان اثنی عشری) **حسن‌العسکری** (ع) و غیبت اسرارآمیز فرزندش **محمد** ــ پسری ــ پنج ساله، **امام** دوازدهم، امام غایب می‌باشد. این غیبت امام آخرین به **«غیبت صغری»** معروف است چراکه امام بازهم سالیانی‌چند به نشر افکار، تصمیمها و تغییرات و تاویلات خود از **«کتاب الله»** به توسط نمایندگان و نواب خود که بالصراحه تعیین کرده بود ادامه داد و این کار تاسال ٩٤١ میلادی ــ تاریخ وفات **علی‌السامری** آخرین نایب او پایدار بود و بنابراین از زمان «غیبت کبری» به بعد دیگر امام **نوابی** رسمی به میان خلق نفرستاد. پس ازآن و تابه روز ظهور و خروج امام «قائم» ــ **مهدی** ــ تنها در عالم رویا و یا خلسه تشرف به‌حضور امامان مقدور است. شیعهٔ اثنی‌عشری به دوازده امام

معتقد است و شیعهٔ هفت امامی اسماعیلی به بیش از هفت امام اعتقاد ندار
(اینان، اسماعیل، فرزند ارشد امام ششم را امام هفتم می‌دانند و از این جهت
با معتقدان به امامت حضرت **موسی کاظم** (ع) که بعد از اسماعیل متولد شد
مخالف می‌باشند). باید متذکر شویم که اعتقاد به «**امام غایب**» مختص به شیعا
اثنی عشری است. تصریح این نکته که جنبش پردامنهٔ «تجزیه طلبی» و تفرق
در آن عده از ممالك اسلامی به ظهور پیوست که تاب تحمل و میر برشکسه
نداشتند، هیچکس را به‌شگفت نخواهد آورد، مقصود من کشور **ایران** است
نیز وجود خاطرات بی‌شماری از آئین زردشت در مذهب شیعه و گرایش شدی
تشیع به **تقریب مذاهب** هم مایهٔ تعجب نخواهد بود.

درباب اینکه خلیفه باید مظهر «شریعت باشد» شیعیان نیز به همان انداز
ارباب تسنن (کسانی که در هر مورد و موضوع به‌سنت یعنی به مجموعـ
«اعمال» پیغمبر استناد می‌کنند) متعصب و قشری می‌باشند. ماخذ عقاید آنا
نیز نظیر منشاء آراء قشریون دیگر است: اصیل‌ترین روایات قرآن، به ر
آنان، همان است که **علی** (ع) گرد آورده نه آنچه عمر مجموع ساخته است
شیعیان هرگز «**سنت**» را حقیر نمی‌شمارند بلکه مدعیات خود راکه یگانه ع
اصیل می‌خوانند برآن متکی می‌سازند. («راویان و ناقلان» آنان، بقول خود آنار
از روات سنی امین‌تر و موثق‌ترند»). مسلما در واقع شیعیان درباب «**سنت**»نظ
و اندیشه‌ای یکسان ندارند. در زمینه مناسك و آداب دینی، شیعیان نیز به هم
اندازهٔ سنیان مومن و معتقد و مطیع‌اند: هیچ شیعه‌ی متقی به آداب و شرایع
اعمال صوری مذهب بی‌اعتنا نیست (عارفان شیعه نیز چنین می‌باشند.) و
ما به الاختلاف و مایهٔ افتراق شیعیان از سنیان در این‌جاست: وحی منزل
پیغمبر (ص) (بـــرخاتم انبیاء) پس از رحلت وی مختوم ومقطوع گردیده، هـ
چیز در قرآن و احادیث مضمون و مندرج است (**ولا رطب ولا یابس الافی کتا
مبین**) و خدا دیگر چیزی‌برافراد بشر وحی و نازل نمی‌کند. در برابر این نظر
شیعیان نظر منفی اظهار می‌کنند و می‌گویند: **محمد** (ص) خاتم انبیاء و واپس
رسولان آسمانی و الهی است، صحیح، ولی بین پیغمبر تا پیغمبر تفاوت وجو
دارد (**تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض**) و **امام** هم به‌قدر **محمد** (ص) «ول
خدا و «**عارف**» به‌خدا است.

من برآنم که اگر این سخن را به وقت دگر بگذاریم سزاوارتر است. آن
پیغمبر را پیغمبر می‌کند بیشتر استعدادها و کیفیات «خارق‌العاده» روح او
معارف الهی است که بدو الهام می‌گردد و کمتر ذوق به تبلیغ رسالت می‌باش
اگر پس از حضرت آدم، خداوند پنج یا شش مرتبه «پیغمبر مرسل» بزرگ
(نبی ــ رسول) را چون نوح، ابراهیم، موسی (داود نیز به‌عقیدهٔ برخی)، مس
و محمد (ص) را به تبلیغ امور رسالت مامور و مبعوث کرد می‌توان گفت بد
سبب بود که این رسالت ضرورت‌داشت نه بدان جهت که این رسولان دا

بزرگترین ضمائر تابناك و فروغ معنوی بودند. شیعیان در این‌باب «صوری و نظری بظاهر خارق نظر عام دارند و برآنند که پیغمبرانی هستند که به «تبلیغ رسالت» نمی‌پردازند: اینان از الهام الهی برخوردارند وهمان استعداد شنیدن ندای ملائکه و دیدن ملکی که معارف معنوی و روحانی را بدیشان القاء می‌کند دارند ــ و خلاصهٔ کلام واجد شرایط و خصائل یك نفر «ولی خدا» می‌باشند و نکته اساسی همین‌است ــ انبیاء بحق ممکن است این الهام و این معارف رابرای خود محفوظ بدارند (نظیر لوط) و یا آنها را به‌جمعی محدود و معدود برسانند (چون یونس) در این صورت مقصد «وحی و الهام» آنان (حتی اگر به تبلیغ هم بپردازند،) ایجاد شریعت (قانون الهی) جدیدی نیست: بسیاری از انبیاء بنی‌اسرائیل که بعد از موسی آمدند شریعتی تازه برجای دین موسی ننهادند. ولی آنگاه که خدا بخواهد شرعی تازه بنیاد گذارد (و به‌عبارت‌صحیحتر «دوره‌ای تازه): در این هنگام یك «نبی» برمی‌انگیزد ــ که‌اساساً وبذاته یك «ولی» (دوست خدا) است ــ و رسالت را بدو مفوض می‌کند (یعنی ماموریت پیغمبری) و او را می‌فرستند تا کتابی تازه ــ یعنی «نامه»ای، نصی ــ به جهان آورد. این ولی خدا، در این حال، یك نبی ساده و محض نیست: بلکه نبی مرسل است.

ملاحظه می‌کنید که شیعیان بحث را به‌کجا رسانیده‌اند. محمد (ص) رحلت می‌کند. او خود اعلام کرده که آخرین پیغمبر است. بلی، ولی آخرین پیغمبرمرسل (النبی ــ رسول) ماموریت الهی، رسالت فقط مرتبهٔ دوم اوست و دوستی خدا، ولایت حق، مرتبهٔ اول و اساسی. اگر مرتبهٔ ولایت ازنظر زمانی اول است، می‌توان گفت که در سلسلهٔ مراتب صفات و نعوت پیغمبر هم اول است. و نه‌تنها مزیت تقدم دارد، بلکه امتیاز باطنی و درونی بودن را نیز واجد است. «ولی» به معنی اخص همان «عارف» و «شناسای کامل خدا» است. یکی از مصنفان شیعی سدهٔ چهاردهم به‌نام حیدر آملی چنین تشبیه و قیاس می‌کند: «ماموریت‌پیغمبری، رسالت، یا مرتبه شارع‌چون قشر و پوست است و نبوت باطنی و روحی به منزلهٔ لب و مغز و ولایت روغنی است نهفته در این مغز (۷).» اگر پیغمبر ــ نبی مرسل «بزرگ» ــ شارع باشد، هر نبی (که بذاته ولی است، این دو مفهوم سرانجام بهم می‌پیوندد) هادی روحانی و رهبر معنوی است. بواقع هر پیغمبر بزرگ هادی روحانی و معنوی نیز هست، ولی دواست که بین معنویت عالیه‌ای که روح فعاله و محرك اعمال اوست و «شریعت» و «کتاب» که علاوه برآن‌وظیفه آوردنش را دارد، تقسیمی کرد. بعد از حضرت محمد (ص)، دیگر شرع‌تازه‌ای نخواهد آمد ولی علی‌الدوام هادیان معنوی وجود داشته‌اند و خواهند داشت. یشان با شریعت مخالفتی ندارند و این نکته بدیهی است ولی برای «تعبیر و تاویل» شریعت ازآن انوار روحانی برخوردارند که سایر مفسران «کتاب الله» بطریق اولی «امیران مومنان» و سایر پیشوایان «عرفی» امت لزوما ازآن‌فیض‌ یاب نمی‌باشند.

به‌عبارت دیگر، ظاهری وجود دارد و باطنی. شریعتی وجود دارد و درك باطنی و روحی آن، و این هردو خود از مواهب الهی هستند. کلمه وجود دارد و روح کلمه. «قرآن را ظاهری است و باطنی، تفسیر لفظ به لفظ دارد و شرح و تفسیر روحانی و باطنی (**تاویل**)، کلمات روشن (**محکمات**) دارد و کلماتی با دو معنی (**متشابهات**) مذهب رسمی (**شریعت**)، چنانکه **ناصرخسرو** در قرن نهم می‌نوشت وجهۀ ظاهری عقیدۀ معنوی و روحی (**حقیقت**) است و عقیده واندیشۀ معنوی و روحی و وجهۀ باطنی مذهب رسمی است. مذهب رسمی مظهر و ممثل (**مثال**) است، عقیده و اندیشۀ معنوی «**ممثول**»، آنچه برایش مظهر آورده‌اند. اگر تمام «**ماده و مصالح**» (حروف وکلمات، زیر وبینه) کتاب خدا «**وحی منزل**» **است** (از جانب خدا آورده شده) همۀ «**مفهوم و معنی**» آن از حیطۀ کثیف و بیان بیرون است. آنکه از آن پرده برافکند، همان هادی روحانی و مرشد معنوی، همان **امام** است. پرده را یکسره برنتوان افکند، معنی روحی و باطنی (**تاویل**) بطور کامل تنها آنگاه از پرده بیرون می‌آید که امام **منتظر** ـ امام دوازدهم، همان که «**غایب شده**» (در سال ۸۷۳ میلادی) در سن پنج سالگی (و تاپایان عمرجهان چنین خواهد بود) ـ بازآید، ولی هر امام چه مرئی و ظاهر باشد و چه غایب و مخفی، در آشکار شدن مفهوم نهفته‌شریعت شریك است. (هر پیغمبری‌بزرگ دوازده‌امام بزرگ‌(نقیب، حواری) داشته. براین‌منوال مشیت‌نخستین‌امام‌حضرت آدم بود وآخرین امامان موسی‌ذکریا و یحیی‌بودند.) امام نه‌فقط کتاب الله را تفسیر وتاویل می‌کند، بلکه خود «حافظ» آن است، زیرا کتاب خدا، اگر معنی و مفهومش پیوسته از جانب یك «ولی خدا» که قدرت «تاویل وشرح» دارد، مورد امعان وغور قرار نگیرد، حتی در خطر جمود ونامفهوم شدن قرار دارد.

شاید بتوان گفت که شیعیان بدین منوال خود را که ازحکومت برکنار شده بودند وبا ایرانیان از اینکه حاکمیت خود را از کف داده بودند تسلی بخشیده‌اند ولی این موضوع عمیق‌تر از این است. عوض وآهنگ آنان بیش ازآن خصلت عام وعالمگیر دارد که تنها به حوادث سیاسی منوط باشد، حتی اگر اوضاع و احوال سیاسی در بعضی مراحل بدان مساعدت کرده‌باشد. هانری کربن اغلب توجه ما را به توازی و تشابه موجود بین روش «**عرفانی**» ارباب معنویت اسلامی و شیوه و طریقت صاحبدلان مسیحی می‌کند (مقالت وی درباب سوئدنبرگ بالاخص در این زمینه روشنگر حقایق است). تصوف و عرفان مسیحی پس از هیجانات و غلیانات سده‌های نخستین، بارها رستاخیز کرده و تجدید حیات دیده است. در هر عصر و دوره دستگاه کلیسای رسمی ناگزیر برضد نهضت‌های فکری که مایل به «**رجعت به منشاء و مبداء**» بوده یعنی به مفهوم باطنی و ژرف **کتاب خدا** توجه داشته، به مبارزه برخاسته است. من به‌خوانندگان خبر نمی‌دهم که قرن دوازدهم مسیحیت چه اندازه از اینگونه اقدامات سرشار بوده و از وجوه مشابهت طریقت زنادقه قرون وسطی و مثلا تشابه «**اخوان‌الصفا**»

ـ که فرقه‌ای از اسماعیلیه بوده ـ ذکری نمی‌کنم. مضمون و موضوع **جام جهان‌بین** نیز مانند بسیاری از مواضع دیگر متوجه همین مقصد شده است حقیقت امر چه بوده است؟ آیا روزگاری به درك آن توفیق خواهیم یافت؟ به هر حال و تقدیر، باید به‌برخی از عناصری که می‌تواند مبنای مقایسه‌ای ارزشمند قرار بگیرد بنگریم.

* * *

۱ـ از جمله مقایسه‌ای بین رمانهای Tristann و کتابی که به‌نظر من سرمشق دور دست ولی اصلی آن بوده یعنی منوی «**ویس و رامین**» (از نیمه سدهٔ نهم). نخستین بخش این بررسی به‌زودی در جزو سلسلهٔ انتشارات Agrafe d. or عرضه خواهد شد.

۲ـ موسسهٔ (انتشارات Agrafe d. or در نظر دارد با تفسیر و شرح «**مجموعهٔ جام جهان‌بین**» این مشکل‌را ازسر راه بردارد. نخستین مجلدات آن به شرح «مسیحیت» و ادامه دهندگان بلافصل کار آن تخصیص خواهد یافت ـ سپس نوبت به Perles–vaus و Parsival و Estoeie و نظایرآنها خواهدرسید.

۳ـ این اثر قبل از انتشار دو مجلد نخستین کتاب هانری کربن به‌نام (**در عالم اسلام ایرانی: وجوه معنوی و فلسفی**) انشاء گردیده، خوانندهٔ آن بی‌ـ خواهد برد که مصنف بدون قصد اساسی موضوع جام جهان‌بین را طرح وبحث نکرده (فصل چهارم، مجلد دوم، ذیل عنوان «**فروغ جام جهان‌بین و جام مقدس**» که مشتمل بر هفتاد صفحه است. بدین منوال گفتگویی بنیاد می‌یابد و من هم درآن فیضی بزرگ و حظی وافر دارم.

٤ـ هانری کربن اکثر آثار خودرا اخیرا در مجموعهٔ بزرگ مصنفات خود با عنوان Supra (شماره ۳) گنجانیده که در مطبعه Gallimard (کتابخانه اندیشه‌ها و عقاید) در دست انتشار است و من تا حدود مقدور خواننده را بدان مراجعه خواهم داد.

٥ـ هانری کربن، کتاب Hermeneutieque spsituelle Comparé بخش‌سی‌وسوم، ١٩٦٤، ص. ١٢٤، ١٣٧.

٦ـ در عالم اسلام «آئین قشریون» به مفهوم مسیحی آن به‌حقیقت وجود ندارد.

۷ـ از هانری کربن، از کتاب «**درباب فلسفهٔ نبوت در اسلام شیعی**»، از مجموعهٔ Eranos–Jahrbuch ، فصل سی ویکم، ١٩٦٢، ص ۸۷ ـ ر.ك. Emislam ieranien جلد اول، ص ٢٥٩. موضوع نبوت و امامت بدانسان که من قصددارم عرضه کنم تماما از همین کتاب و سایر مصنفات هانری کربن

گرفته شده است و امیدوارم امانت را رعایت کرده باشم.

۸ـ **حیدر آملی**، شاهد آورده شده از هانری کربن، در کتاب «**نبرد معنوی تشیع**» از مجموعهٔ فوق‌الذکر، فصل سی‌ام، ۱۹۶۱، ص ۱۱۹. ر.ک. «**در عالم اسلام ایرانی**، مجلد اول، ص ۲۵۹.

۹ و ۱۰ ـ شاهد آورده شده‌توسط همان مصنف، کتاب... Herméneutique مذکور در بالا.

از دکتر خسرو فرشیدورد
گروه زبان و ادبیات فارسی

جمله های تأکیدی در زبان و ادب فارسی

مقدمه ـ یکی از مباحث تاریک و ناشناخته دستور و بلاغت فارسی و عربی و بعضی دیگر از زبانها (مانند فرانسه وانگلیسی) مبحث تاکید است. این مبحث یکی از مهمترین مباحث زبانست زیرا هم درنحو مورد نیاز است و هم در بلاغت ونقدشعر ولی در فارسی ودرزبانهای یادشده نارسا وبریده بریده مطرح شده است. اولااز طرفی تعریف درست ودقیقی برای‌آن به‌عمل نیامده است‌از طرف دیگردر کتابهای دستور و بلاغت و نقد شعر فصل مشخص و مناسبی برای آن نمی‌بینیم. ولی درمقابل در بیشتر مباحث نحو و بلاغت از آن سخن به میان آمده است. درنحو عربی که براساس ساختمان زبان و اعرابست نه برپایه معنی فقط برای توجیه و اعراب کلمات گاهی سخن از تاکید به میان می‌آورند وآنراگاهی مورد بحث قرار میدهند. زیرا تاکید موجب می‌شود اعراب کلمه یا جمله‌ای تابع کلمه‌ای یا جمله‌ای دیگر شود وگرنه در بسیاری از موارد دیگر که کلمه یا کلام موکد است از تاکید و عوامل آن مستقلا صحبتی نیست. این عوامل عبارتند از ان (حرف مشبه به‌فعل)، ل (لام تاکید و لام امر)، حروف تنبیه (الا و اما)، حروف ردع، انکار (حاشا و کلا)، قط (هرگز)، البته، قد، قسم، لن و همچنین بعضی از منادی‌ها و اسمهای فعل، استثناء، نون تاکید، اضراب بوسیلهٔ لابل استدراك بوسیلهٔ لکن، آوردن ضمیر منفصل بعد از ضمیر متصل (مانند ذهبت انا). بعضی از صفتها وحالها ومفعولها که

۱ــ در عربی به‌تاکید توکید هم می‌گویند و در انگلیسی آنرا Emphasis می‌نامند.

برای تاکید فعل به‌کار می‌روند مانند : حال موکده، مفعول مطلق تاکیدی و بعضی از معلول مطلقهای نوعی که ما آنها را قید تاکید وصفات تاکیدی می‌گوییم. جارو مجرورهائی مانند بالضروره وبحمدالله، اشتغال و غیره.

اما در بلاغت عربی در مبحث معانی دربارهٔ کلام موکد و موارد استعمال آن از نظر مطابقه‌اش با مقتضای حال سخن می‌گویند بدون آنکه علائم و نشانه‌های نحوی و لفظی تاکید را بیان کنند.

همچنین درآنجا ازفواید تاکیدمسندالیه ومسندسخن به‌میان آمده است(۱).

ولی به‌بعضی دیگر از مباحث بلاغت که از مقولهٔ تاکیدند توجهی نشده‌است از آن جمله است مبحث قصر و تخصیص و ایجاز و استفهام انکاری و تعجب و فصل تاکیدی و تنسیق صفات و اغراق و بعضی از تشبیهات (۲) و غلو ومبالغه واضراب و استدراك و ایغال تذییل و تکمیل و ذکر خاص بعد از عام وحصر الکلی فی الجزء.

در زبانشناسی جدید آنچه گاهی موجب تاکید می‌شود مبحث حشو (۳) است که یکی از مباحث مهم زبانست و آن آوردن دو عامل همساز است در زبان برای رساندن یك‌مقصود واحد بطوری که حذف یکی از آنها خللی به معنی وارد نمی‌سازد به‌عبارت دیگر یکی‌از آنها چندان موردنیاز نیست مانند من رفتم که «من» و «ام» هردو باهم براول شخص مفرد دلالت می‌کنند و در عبارت یادشده می‌توان از «من» چشم پوشید زیرا رفتم خود برمن نیز دلالت می‌کند و نهایت آنکه من رفتم دارای تاکید بیشتریست. در نحو عربی نیز «انا» را در «ذهبت انا» تاکید برای ضمیر «ت» می‌گیرند.

البته در کتابهای دستور و نحو و بلاغت جای جای و بطور پراکنده از تاکید سخن به‌میان آمده است اما هیچکدام دقیق و صریح و طبقه‌بندی شده نیست از این‌رو ما برآن شدیم که این مبحث را بطور گسترده‌تری در فارسی و عربی مورد بررسی قرار دهیم:

تعریف ـ تاکید آنست که سخنی را (اعم از کلمه یا جمله یا گروه) باوسایل دستوری یا معنایی به‌منظورهای بلاغی موردتوجه قرار دهیم وبه‌آن‌شدت یاکمال یا روشنی بخشیم.

تاکید گاهی برای کلمه است و گاهی برای کلام و جمله و گاهی نیز برای گروهست.

تاکید گاهی عامست و کلیت دارد یعنی طریق تاکید شامل همه یا بیشتر اقسام‌کلمه وجمله وگروه می‌شودمانندتاکید بوسیلهٔ تکراریاتاکید بوسیلهٔآوردن مترادف ویاخاص است یعنی فقط به‌جمله‌یایکی ازاقسام‌کلمه اختصاص‌داردیعنی

۱ـ به مطول و هنجار گفتار باب معانی رجوع کنید.

۲ـ به‌کتاب نقد شعر فارسی ص ۵۵ مبحث تشبیهات تاکید رجوع کنید.

3- Redomdamce

مثلا فقط ویژه اسم یا فعل یا قید یا جمله است.

موارد عام تاکید کلمه که‌گاهی برای جمله نیز صادقست عبارتند از. ۱ــ تکرار. ۲ــ آوردن مترادف. ۳ــ قصر. ٤ــ وصف. ٥ــ عطف. ٦ــ اغــراق و مبالغه. ۷ــ تعجب.

ما موارد عام تاکید را دراین‌مقاله به اجمال یادآوری می‌کنیم و بحث‌مبسوط دربارهٔ آنها را به‌فرصتی دیگر وامی‌گذاریم اینك مجملی دربار ه‌وسایل عام تاکید:

۱ــ **تکرار** ــ این شیوه یکی از کلی‌ترین و مهمترین طرق تاکید است و در نحو عربی آن را تاکید لفظی می‌گویند مانند :

دل و دینم دل‌و دینم ربوده است برودوشش بردوششی‌برودوش(۱) (حافظ)

اینك مثال برای تکرار جمله:

کی باشد و کی باشد و کی‌باشد ‌کی می‌باشد و می‌باشد و می‌باشد و می
من باشم‌و من باشم‌و من‌باشم ومن وی‌باشدو وی‌باشدو وی‌باشدو وی (مولوی)
اگر روزی دهی ور جان ستانی تودانی هرچه خواهی کن تو دانی (نظامی)

۲ــ **آوردن مترادف** ــ این نوع تاکید را هم درنحو عربی از اقسام تاکیدهای لفظی می‌دانند و آنرا درحکم تکرار می‌شمورند. در فارسی هم می‌توان چنیــن تعبیری را پذیرفت نهایت آنکه در زبان ما تاکید بوسیله آوردن مترادف‌متداولتر است از تاکید بوسیلهٔ تکرار.

در موردکلمه آوردن کلمات مترادف به‌منظور تاکیدامری رایجست‌اماآوردن جمله‌ای که عینا مترادف جملهٔ دیگر باشد کاملا ممکن نیست و فقط این کار بطور نسبی امکان دارد بنابراین بهتر است برای جمله این نوع تاکید را **تایید** بنامیم. مانند:

پس بد مطلق نباشد در جهــان بد بنسبت‌باشد اینراهم بدان (مولوی)
ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست منزل‌آن‌مه عاشق‌کش عیارکجاست (حافظ)

۳ــ **قصر یا ویژه‌گری** ــ یعنی تخصیص یا انحصار حکمی به امری ــ قصر هم برای کلمه ممکنست و هم برای جمله و ما اینجا فقط به بحث درباره قصر جمله می‌پــردازیم: جملــه قصر شده یــا مقصور آنست کــه بعــد از جملــه کلی منفی یــا مثبت می‌آیــد و بوسیله پیوندهائــی از قبیل مگر، مگر اینکه، الا، الاکه، جز اینکه به‌غیراز آنکه از اصل حکم‌مستثنی مــی‌شود از این جمله‌ها آنهائی که بعداز جمله منفی و جمله استفهامی انکاری می‌آیند تاکیدشان بیشتراست. مثال برای جمله‌ها موکدی که بعدازجملهٔ منفی می‌آیند

و مناظره مکن الا که دانی که خصم ضعیفست (منتخب قاموسنامه به‌کوشش سعید نفیسی ص ۱٦۷) یعنی فقط وقتی که خصم ضعیفست مناظره کن.

منادی فرمود که هیچکس مباد که چیزی از هیچکس بستاند الا بزر بخرد

۱ــ این بحث چون جنبهٔ بلاغی و شعری هم دارد ما بسیاری از مثالهای خود را از اشعار برگزیدیم.

منادی فرمود که هیچکس مبادله چیزی ازهیچکس بستاند الایزر بخرد (سیاستنامه ص ۱٤۱ تصحیح عباس اقبال

یعنی فقط از راه خرید باید چیزی را گرفت.

پای طلب از روش فرو ماند   می‌بینیم وحیله نیست الاك
بنشینم و صبر پیش گیرم   دنباله کار خویش گیرم

اگر جمله‌هائی که با پیوندهای استثناء همراهند جنبه اغراقی نیز داشته باشند یا به امری محال تعلیق شوند تاکیدشان بیشتر است مانند:

من مهره مهر تو نریزم   الا که بریزد استخوانم
من‌ازحکایت عشق توبس‌کنم هیهات   مگراجل‌که ببندد‌زبان‌گفتارم (سعدی)

مثال برای جمله‌ای که بعد از جمله مثبت می‌آید:

این‌دو بدان اثر خوبست جمله عالم می‌دوند الا دویدن هر یکی مناسب حال او باشد (فیه مافیه به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر ص ۲۲۲).

٤ــ **وصف** ــ بعضی از کلمات برشدت و کثرت و فراوانی و تاکید دلالت می‌نمایند و کلمه یا جمله یا گروه را مقید می‌سازند و آنها را موکد می‌نمایند اینها اگر فعل و صفت و قید وجمله رامقید کنند قیدند واگر موجب تعیید سایرکلمات شوند صفتند. ازاین قبیلند: بسیار،سخت، زیاد، خیلی، چه، چقدر، اینهمه، بی‌نهایت، همه و دهها مانند آن برای کلمات یعنی برای صفات و قیود و اسامی و افعال والبته، حتما، بیشك وپرگس برای جمله که در جای دیگری به‌شرح آنها خواهیم پرداخت.

٥ــ **عطف** ــ عطف کلمات متناسب و پی‌آوری آنها گاهی موجب تاکیدمیشود مانند:

ابروبادومه‌و خورشیدوفلك‌درکارند   تاتونانی‌بکف‌آری‌وبه‌غفلت‌نخوری(سعدی)
یاوفایاخبر وصل‌تو یامرگ‌رقیب   بود آیاکه فلك‌زین دوسه‌کاری‌بکند (حافظ)

عطف با بعضی از گروههای گسسته پیوندی از قبیل: نه... نه، هم... هم، چه... چه، نه‌تنها... بلکه بیشتر موجب تاکید است. این نوع تاکید هم برای جمله است هم برای کلمه. اینك مثال برای تاکید جمله بوسیلهٔ گروههای نه... نه و نی... نی، هم... هم، ...

نه رازش میتوانم‌گفت باکس   نه‌کس‌را میتوانم دید باوی (حافظ ص ۲۹۹)
نی‌قصه‌آن‌شمع‌چگل‌بتوان‌گفت   نی‌حال‌دل‌سوخته‌دل‌بتوان‌گفت (حافظ ص ۳۷۸)
هم گلستان خیالم‌زتو پرنقش‌ونگار   هم‌مشام‌دلم اززلف‌سمنسای‌توخوش (قزوینی ص ۱۹٤)

هواخواه توام‌جانا و میدانم‌که میدانی   که‌هم نادیده‌میبینی وهم ننوشته‌میخوانی (حافظ ص ۳۳٦)

گاهی «هم» اول در این موارد حذف می‌شود

این‌که می‌گویند آن خوشتر زحسن   یارما این‌دارد و آن‌نیزهم (حافظ ص ۲٥۰)

۱ــ مشخصات کتابها همانست که بار اول ذکر می‌شود.

این‌که می‌گویند آن‌خوشتر ز حسن   یارما این‌دارد وآن‌نیزهم   (حافظ ص۲۵۰)

مثال برای تنها نه... بلکه

تنها نه راز دل من پرده برافتاد   تا بود فلك شیوه اوپرده‌دری بود (حافظ)

مثال برای این‌گونه گروهها وقتی که کلمه را تاکید می‌کنند:

نه... نه.

نه حسن را دیدم نه حسین را.

نه وصل بماند و نه اصل   آنجا که خیال حیرت آمد (حافظ ص ۱۱۷)

عجب ازوفای‌جانان‌که عنایتی نفرمود   نه به نامه پیامی نه‌به خامه سلامی
(حافظ ص ۳۲۹)

ازآن‌افیون‌که ساقی درمی‌افکند   حریفان‌رانه‌سرماندونه‌دستار (حافظ ص ۱٦٦)

هم... هم.

هم حسن را دوست دارد هم‌حسین را:

گفتم صنم پرست شو با صمد نشین   گفتا به‌کوی عشق هم‌این وهم آن کنند
(حافظ ص ۱۳٤)

گفته ای لعل لبم‌هم دردبخشد هم دوا   گاه پیش درد وگه پیش‌مداوامسیرمت
(حافظ)

٦ــ **حذف پیوند یا فصل** ــ همپایگی و عطف کلمات وجمله‌ها را بدون‌پیوندها وحروف عطف فصل گوئیم. گاهی عطف به صورت فصل تاکید بیشتری دارد:

مثال برای فصل واژه‌ها:

زشوه و عربده شاهدان شیرین کار   شکر شکسته سمن ریخته رباب زده
(حافظ ص ۲۹۲)

باز پرسید زگیسوی شکن درشکنش   کاین دل غمزده سرگشته گرفتارکجاست
(حافظ)

مثال برای فصل جمله‌ها:

چه نسبت است به‌رندی صلاح وتقوارا   سماع وعظ کجا شمع آفتاب کجا
(حافظ)

زروی دوست دل دشمنان چه دریابد   چراغ مرد کجا شمع آفتاب کجا
(حافظ)

۷ــ **اغراق و مبالغه و غلو** ــ اغراق و مبالغه و غلو خود نوعی تاکید است بطوری که تشخیص اغراق و تاکید از هم‌گاهی دشوار است بنابراین جمله‌ها و کلماتی که براین امور دلالت کنند موکد نیز هستند:

زکفر زلف تو هر حلقه‌ای و آشوبی   زسحر چشم‌تو هرگوشه‌ای و بیماری
(حافظ ص ۳۰۹)

تشبیه اغراقی ــ اغراق‌گاهی بوسیلهٔ تشبیه صورت می‌گیرد ویکی ازاغراض تشبیه خود تاکید و اغراقست مانند: سیل اشك و کوه صبر و غیره.

دیشب به سیل‌اشك ره خواب می‌زدم   نقشی به یاد روی تو برآب می‌زدم
(حافظ)

۸ـ تعجب ـ تعجب نیز بخصوص وقتی که بر کثرت و عظمت و مبالغه دلالت کندازوسایل‌تاکید است. بنابراین واژه‌هاوجمله‌های‌تعجبی نیزجنبهٔتاکیدی دارند. دارند.

شب عاشقان بیدل چه شب دراز باشد   تو بیا کز اول شب درصبح باز باشد
(سعدی)

منم که بی‌تو نفس می‌کشم زهی‌خجلت   مگر تو عفو کنی ورنه چیست عذرگناه
(حافظ ص ۲۸۸)

چه مبارك سحری بود و چه فرخنده شبی   آن‌شب قدر که آن تازه‌براتم دادند
(حافظ ص ۱۲٤)

۹ـ **تضاد** ـ گاهی آوردن کلمات متضاد در جمله موجب اغراق و تاکیـــد می‌شود مانند:

مگسی را که تو پرواز دهی شاهینست.

گریه‌حافظ چه‌سنجد پیش استغنای عشق   کاندرین‌دریا نمایدهفت دریاشبنمی
(حافظ)

اگرچه مستی عشقم خراب کرد ولی   اساس هستی من زان خراب آباد است
(حافظ ص ۲٦)

موارد خاص تاکید جمله

جمله را علاوه بر موارد عامی‌که دیدیم به‌این طرق خاص نیز تاکید می‌کنند:

۱ـ **با قیود خاص** ـ قیودی هستند که مضمون تمام جمله را تاکید می‌کنند اگرچه تاکید باقید ازمقوله وصفست‌که عامست واختصاصی به‌جمله ندارد اما قیودی که جمله را تاکید می‌کنند غالبا خاص جمله‌اند و کلمات را مقید نمی‌کنند ازهمین‌رو ما ازآنها هم در مبحث وصف‌نام بردیم وهم‌دراینجا. بعضی از این قیود هم جمله‌های مثبت وهم جمله‌های منفی را تاکید می‌کنند امـا بعضی دیگر فقط جمله‌های منفی‌را موکـد می‌سازند. آنهائی‌کـه هم جمله‌های مثبت و هـم جمله‌ها را تاکید می‌کنند عبارتند از

لابد، لامحاله، از بیخ، چه بخواهی چه نخواهی، خواه و ناخواه، بدرستی، مطلقا، بی‌گفت وگو، درحقیقت. بی‌شك. بدون‌شك. و بدون تردید، درست،عینا، واقعا، براستی، به‌حقیقت، بهرحال، درهرحال، ناچار، ناگزیر، بیگمان، به‌یقین، همانا، یقین، حتما، مسلما، قطعا، لزوما، به‌چشم درگذشته و حال و راست، درست گویی، راست گوئی بی‌مکر، بی‌شبهت، در عموم احوال، همانا‌ك، تحقیق، هرآئینه. بضرورت، سمع وطاعت، لاشك، لاجرم، بالضروره، لامحال، سمعاً و طاعة، ازبن، ناچار و چار، بدرستی که، بی‌لاوبلی، مطلق، بکل الوجوه، بیچاره توگفتی، تو گوئی، گوئیا، پنداری.

اینك مثال برای بعضی ازاین‌قیود از گذشته و حال:

او البته به کویر نمی‌رود. او البته به اینجا می‌آید. او واقعا شما را دوست

دارد. او درست به پدرش برده است.

مثال از قدیم:

درست و درست گویی و درستی.

بیابان چو دریای خـــون شد درست تو گفتی زروی زمیـــن لاله رست
(شاهنامه ص ۱۹۰ ج ۱ چاپ بروخیم)

درست گوئـــی شیر آهنین چرمنـــد همی جهاننـــد از پنجه آهنین چنگال
(عسجدی به نقل از لغت فرس ص ۱۲۱ چاپ دیرسیاقی)

بدو گفت مهـــراج کانـــدر جهان نـــداند درستی کسی ایـــن نهـــان
(گرشاسبنامه ص ۱۵۸ تصحیح یغمایی)

راست و راست گوئی:

ماهی که قدش به سرو می‌ماند راست آئینه بدست و روی خود می‌آراست
(حافظ ص ۳۷٦)

بکنی طاعت و آنکه که کنی سست و ضعیف راست‌گویی که همی سخره و
نکنی‌طاعت وآنکه‌که‌کنی سست‌وضعیف راست‌گوئی‌که همی‌سخره وشاکارکنی
(کسائی)

زیراموی اوراست بزرگشیده مانستی (تاریخ سیستان)

درست و راست:

دو چشم آهو و دونرگس شکفته بیار درست وراست بدان چشمکان تو ماند
(دقیقی)

هرآئینه :

هر آئینه نه سنگینی نه روئین دراندە چون توانی بود چندین
(ویس و رامین ص ۱٤۲ و ص ٤۷ تصحیح مینوی)

بضرورت:

اگر کسی از آن اعلام دهد بضرورت او را برآن تصدیق باید داشت (منتخب کلیله ص ٥ به کوشش عبدالعظیم قریب).

بازرگان بضرورت از عهده مقرر بیرون آمد و متحیر بماند (منتخب کلیله ص ٤٤ س ۱۳ و ۱٤).

بچشم و بسمع و طاعت:

گفتم کیم دهان و لبت کامران کنند گفتا بچشم هرچه توگوئی چنان کنند
(حافظ ص ۱۳٤ س ۹)

و جوابها آن بود که فرمان عالی را به سمع و طاعت پیش رفت و بنده براین جمله بود (بیهقی ص ٦۱۰ س ۱۹).

قسم ـ گروههای قیدی و عباراتی که برقسم دلالت کنند جمله را نیـز تاکید می‌نمایند:

بگویش که گفت او بخورشید شاه   بـزنـار زردشت و تخت و کلاه
زمن بد سخن نشنود گوش تو   نجویم جدائی ز آغوش تو (فردوسی)
(فردوسی)
بخدا که گر بمیرم زتو دست برنگیرم   مده ای حکیم پندم که دوا نمی‌پذیرم
(سعدی)
نه لایق کلماتست بالله این اقلیم   که تختگاه سلیمان بدست و حضرت راز
(کلیات سعدی ص ۷۰۸ چاپ معرفت)
به حال خواجه و حق قدیم و عهد درست   که مونس دم صبحم دعای دولت‌تست
(حافظ)
نباشد خوشتر از شعرتو حافظ   بقرآنی که تو در سینه داری   (حافظ)

بسیاری از قیدها و گروههای قیدی تاکید ماخوذ ازعربی هستندو عبارتنداز:
البته، بالضروره، لاجرم، لاشك، لامحال، لامحاله، سمعاً و طاعة، بعینه، بکل الوجوه:

زاهددرماند وحیله‌هاکرد وسله‌برب‌الاآویخت البته‌مفیدنبود (منتخب‌کلیله‌ص۱٤٦)
و کار من بتدریج بدرجتی رسید که **بالضروره** قانع شدم و بتقدیر آسمانی رضا دادم (منتخب کلیله ص ۱٥٤).

کمر بسته‌ام **لاجرم** جنگجوی   از ایران بکین اندر آورده روی (فردوسی)
اگر شکست برما افتادی **لابد** خداوند گفتی که شما را فرموده بود که جنگ کنید (سیاستنامه ص ۱۳۲).
لاشك مرا پیش او باید رفتن (اسکندرنامه).

تاکی از این گنده‌پیر شیر توان خورد   سرد بود **لامحال** هرچه بود سرد
(منوچهری)
چون گل بر دیوار زنی اگر درنگیرد نقش آن **لامحاله** بماند (مرزبان‌نامه).
خدای تعالی ما را فرموده است که برمکه روید و آن‌جایگاه که بیت‌المعمور بود یکی خانه بنا کنید اسمعیل گفت که **سمعاً و طاعة** (تفسیر طبری ص ۱۰٤ و ۱۰٥ ج ۱ تصحیح یغمائی).

عروس غنچه برفت از حرم به طالع سعد   **بعینه** دل و دین می‌برد بوجه حسن
(حافظ)
و از خلافت عباسیان **بکل‌الوجوه** بیزار شدم (ناصر خسرو).
گاهی اینگونه قیود با «که» همراهند وتاکید بیشتری دارند مانند البته که، بدرستی که و همانا که.
بدرستی‌که او ضایع نمی‌گرداند اجر نیکوکاران را (بیهقی ص ۳۰۸ س ۱۹).
برنشستم و براندم و **البته‌که** ندانستم که کجا می‌روم (بیهقی ص ۱۷۲).
همانا که باشد بهروز شمار   فریدون وضحاك‌را کازار (شاهنامه ج ۱ ص ۱۷۳)
خواهم از زلف بتان نافه گشائی کردن   فکر دور است **همانا** که خطا می‌بینم
(حافظ)

از این قیود آنهائی که از «بی» و اسم بوجود آمده‌اند اگر با «ی» نکره‌بیایند
کید بیشتری دارند زیرا «یاء» نکره دراین موارد برنفی جنس دلالت می‌کند. از
، جمله است بی‌شکی یعنی به‌هیچ شکی و بی‌تردیدی یعنی بی‌هیچ ترددی.

پس نمازش بیشکی باطل شود گریهٔ او نیز بی‌حاصل شود

(مثنوی دفتر پنجم ص ۳۰۰ چاپ خاور)

و بی‌ترددی بباید دانست که اگرکسی امام اعظم را خلافی اندیشد خلل آن
اطراف و نواحی مملکت او بازگردد «منتخب کلیله ص ٤).

بعضی از اینگونه‌قیود با جملهٔ منفی تاکید بیشتری دارند و با جملهٔ مثبت
کیدشان کمتر است از این قبیلند مطلقا، مطلق، اصلا وزبن.

، راز تو باکس نگویم زبن زتوبشنوم هرچه‌گوئی‌سخن (شاهنامه ج۱ ص۱۹)

مجوئید گفت ازبن آئین جنگ بخوشی بکوشید کاید به چنگ

(گرشاسبنامه ص ۲۳۰)

مبدرویش وتوانگر به‌کم‌وبیش بد است «کاربد مصلحت آنست که مطلق‌نکنیم

«حافظ قزوینی ص ۲٦۱)

بعضی از ین قیود با به‌تاکید می‌شوند و در این‌صورت جمله را موکدتر
کنند ازاین قبیلند: ناچار و ناگزیر ویقین که می‌شوند بناچار و بیقین بناگزیر:

ا گر حریر است و گـر پرنیان بناچار حشوش بـود در میـان

(بوستان ص ۱۵۱ س ۸ چاپ معرفت)

کیهان مـرترا خواهد بـه‌ناچار از امراکش تو بردی دل به آزار

«ویس و رامین ص ۱۱۵)

افقت جهان گر بناگزیر حکیم بجویدش بدل و جان از او خذر دارد

(ناصر خسرو)

و جون بیقین ندانست که عیبی را درکسی باید غیبت نکند (کیمیای سعادت)

گروههای قیدیئی که برای تاکید جمله‌های منفی بکار می‌روند عبارتند از:
هرگز، هیچ، نه، خیر، نی، درهیچ حال، در هیچ جای، در هیج حال، بهیچ
ب، بهیچنوع، بهیچوجه، یك‌ذره، یك‌جو،، بهیچ حال برای گذشته و حال و
ح، لا، برگس، پرگست، ازهیچروی، ازهیچگونه، از هیچنوعی. بنیز، بهیچ
ویل، بهیچ تکلف، بهیچ روی، بهیچ‌باب، بهیچگونه، حاشا، حاشاك، حاشاکه.
لك موی برای گذشته. مثال: او بهیچوجه کار نمی‌کند، او هیچ کار نمی‌کند.

، افسون همان سنگ برجای خویش ببست و نغلطید یك ذره بیش

(شاهنامه ص ۱۵۱ ج ۱)

گرفت در تو گریه حافظ به هیچرو حیران آن‌دلم که کم از سنگ‌خاره‌نیست

(حافظ)

نشانه نهادند بر اسپـر یس سیاوش نکرد ایچ بـا کس مکیس

(شاهنامه ص ٦۲ به نقل از لغت فرس)

چنگ خمیده قامت میخواندت به‌عشرت بشنوکه پندپیران هیچت زیان‌ندارد
(حافظ ص ۸٦)

من نه آنم که زجوز تو بنالم حاشا بنده معتقد و چاکر دولت خــواهم
(حــافظ ص ۲٤۸ س ۸)

گرفتند سرتاسر ایرانیان نیامد به‌یك موی کس را زیان
(گرشاسبنامه ص ۳۵۲)

چون‌نیست نقش دوران درهیچ حال ثابت حافظ مکن‌شکایت تا می‌خوریم حالی
(حافظ ص ۳۲٤ س ۱۱)

هیچ و ایچ و بعضی از این کلمات گاهی صفتند و اگر با جملهٔ منفی بیایند آنرا تاکید می‌کنند بخصوص‌اگر موصوف با «ی» نکره همراه باشد مانند هیچ کاری نکرد:

بر ایــزد این گفت نتــوان بنیز که بد پادشاه وبندش ایچ چیــز
(گرشاسبنامه ص ۱٤۰)

به‌جز بازو ندیدند ایچ یاور به‌جز خنجر ندیدند ایح داور
(ویس و رامین ص ٦۱)

ـ **قیود تاکید معادل جمله** ـ قیودی که جمله را تاکیدمی‌کنند گاهی جانشین آن می‌گردند و در حکم جملهٔ موکد بشمار می‌روند بخصوص وقتی‌که تکرار شوند. از این قبیلند :البته، نه‌نه، هرگز، آری، برگس، پرگست، آری آری. مثال :

تو به شیراز می‌روی؟ هرگز میوه دوست داری؟ البته
تو در اینجا می‌مانی؟ نه‌نه. او برادرش را دوست دارد؟ بی‌شك
هوشنگ به‌بازار میرود؟ حتما:

بهمت چون فلك عالی به صورت همچو مه رخشا
فلك چون او بود پرگست مه چون او بود حاشا
(قطران)

گرچه نامرد میست مهر و وفاش نشود هیچ از این دلم برگس
(رودکی)

آن عرب گفتا مــعاذالله لا من عنب خواهم نه انگور ای دغــا
(مولوی)

اگر اینگونه واژه‌ها با جمله بیایند دیگر قید معادل جمله نیستند بلکه قید تاکید جمله‌اند مانند: گفت نه نمی‌روم گفتم آری می‌روم.

دلنشان شد سخنم تا تو قبولش کردی آری آری سخن عشق نشانی دارد
(حافظ)

گفت جفتش الفراق ای خوش خصال گفت نه‌نه الــوصالست الوصال
(دفتر سوم مثنوی ص ۵۵٦)

این جمله‌های ناقص نیز جملهٔ دیگر را تاکید می‌کنند و در حکم قید تاکید

اند:

هنوز هم که هنوز است، ممکن نیست، محالست، حیف است، دریغست:

هنوز هم که هنوز است نیامده است، هنوز هم که هنوز است از تو لبریزم، ، نیست که برگردد.

ن سر بمهر دوست بـــه دوست حیف باشد به‌ترجمان گفتـــن
(سعدی ص ۵۴۹)

ست گر تیغ بر سر خـــورم که دندان به‌پای سگ اندر بـــرم
(سعدی)

«که» نیز گاهی در حکم قید تاکید جمله است ودر این موارد به‌کار میرود:

۱ـ با قیدهای تاکید جمله به‌کار می‌رود مانند: آره که دوست دارم، البته می‌آید، نه که نمی‌رود. این موارد استعمال بیشتر در زبان گفتار است.

۲ـ بین دو جمله مکرر قرار می‌گیردمانند رفتم که رفتم. رفت که رفت.

۳ـ بین دو جملهٔ غیر مکرر قرار می‌گیرد: ده‌برو که رفتی، این مورد استعمال بیشتر در زبان گفتار است.

٤ـ با جملهٔ پایه می‌آید :

ن دهر نخفتست مشو ایمن ازاو اگر امروز نبردست که فردا ببرد
(حافظ ص ۸۷)

هم و نیز و همچنین و همچنان و مانند آنها نیز جمله را تاکید می‌کنند.

گفت ما هم چنیـــن با دو اسب بـــتازیم تـــا خان آذرگشسب
(شاهنامه ص ۱۳۸۵)

۲ـ **استفهام انکاری** ـ استفهام انکاری استفهامیست که بر نفی دلالت‌میکند ن تفاوت که تاکیدش از نفی عادی بیشتر است بنابراین در حکم جملهٔ منفی . است مانند:

ی دوست دل دشمنان چه دریابد چراغ مرده کجا شمع آفتاب کجا
(حافظ)

یعنی چراغ مرده هرگز مانند شمع آفتاب نیست.

دارد در همه لشکـــر کمانی که چون ابروی زیبای تو بـــاشد
(سعدی ص ٤۳۰)

استفهامات انکارینی که بر استبعاد و تعجب دلالت می‌کنند تاکید بیشتری د اینگونه جمله‌های استفهامی فعل هم ندارند:

هوشنگ و قمار بازی؟ نه هرگز.

وهم‌صحبتی اهل ریـــا دورم‌باد از گرانان جهان رطل‌گران ما را بس
(حافظ)

ر انکار شراب این‌چه حکایت باشد لاجرم اینقدرم عقل وکفایت باشد
(حافظ)

چنانکه دیده می‌شود ممکنست بعد از جملهٔ پرسشی و تعجبی جمله‌ها و

شبه جمله‌های «دورم‌باد» و «هیهات» و «این چه حکایت باشد» و «هرگز» بیاید و تاکید را بیشتر کند.

اینگونه جمله‌ها با واو استبعاد می‌آیند.

۳ـ استفهام احساسی ـ اصولا استفهام هنگامی که برشدت احساس و هیجان دلالت کند سخنی موکد است از این‌رو استفهامی که براستهزاء، توبیخ و تهدید دلالت نماید با تاکید نیز توامست مثال برای استفهام توبیخی:

چنان سعی کن کز تو ماند چوشیر　　چه باشی چو روبه به وامانده شیر
(بوستان ص ۸۷ تصحیح‌علی‌یف)

٤ـ جمله‌های احساسی دیگر و اصوات ـ جمله‌ها و شبه جمله‌های احساسی و همچنین اصوات که در حکم اینگونه جمله‌ها و شبه جمله‌ها هستند و برروی هم بر نداء، تعجب، دعا، تمنی، تحسین، حسرت، قنم و غیره دلالت مینمایند خودبه‌خود بر مبالغه و تاکید نیز دلالت دارند زیرا احساسات و عواطف یعنی اموری از قبیل دعا، شادی، تعجب، حسرت، تحسین، آرزو و غیره خود بخود شدت و تاکید نیز دارند. در بسیاری از موارد اینگونه جمله‌ها و اصوات با وسایل دیگری دوباره تاکید می‌شوند و شدتشان دوچندان می‌شود.

این جمله‌ها و شبه‌جمله‌ها وصوتها یا به تنهائی به‌کار می‌روند مانند بعضی از جمله‌های تعجبی و دعائی و تمنائی و برخی از اصوات. اینك مثال برای‌هریك از اینها:

مثال برای جمله‌های تعجبی ـ این جمله‌ها گاهی با چه و چقدر و چون همراهند مانند: این باغ چه زیباست! چه طعمی! چه عطری! عجب آدمی!

طریق عشق طریقی عجب خطرناکست　　نعوذبالله اگر روبه مقصدی نبری
(حافظ ص ۳۱٦)

شب عاشقان بیدل چه شب دراز باشد　　تو بیا کزاول شب درصبح باز باشد
«سعدی»

چو افراسیابش به هامون بدید　　شگفتید زان کودك نارسید　(فردوسی)

مثال برای دعا:

ساقیا آمدن عید مبارك بادت　　آن مواعید که کردی مرواد از یادت
(حافظ)

مثال برای تمنی:

بود آیا که در میکده را بگشایند　　گره از کار فروبستهٔ ما بگشایند
(حافظ)

کاشکی قیمت انفاس بدانندی‌خلق　　تا دمی‌چندکه‌مانده است غنیمت‌شمرند
(سعدی)

اگر در دم یکی بودی چه بودی　　اگر غم اندکی بودی چه بودی
(بابا طاهر)

مثال برای اصوات دیگر:

الا ای ترک آتش روی ساقی به‌آب باده عقل از من فرو شوی (سعدی)

مثال برای اصوات دیگر:

همی‌گفت هرکس کـه اینت نهاد هم ایـــدر بباشم با مـرگ شاد
(شاهنامه ص ۱۳۷٦)

زهی خجسته زمانی که یار بازآید به کام غمزدگان غمگسار بازآیـد
(حافظ)

فریش آن روی دیـــبا رنگ چینی که رشك آرد براو کلبرگ تـربر

مثال برای شبه اصوات:

نگر تـــا نیازی به بیداد دست نگردانـی ایران آبـاد پست
(شاهنامه ص ۱٤۸۱۵)

که «نگر» با آنکه فعلست شبه صوتست زیرا مترادفست با «هان».

جمله‌های استفهامی وقتی بر انکار و تکذیب و توبیخ و تهدید دلالت کنند نیز از این دسته‌اند و ما بیش ازاین دربارهٔ آنها بحث کردیم.

دیگر اینکه این‌اصوات و جمله‌های احساسی خود مستقل نیسسند بلکه به جملهٔ دیگر تاکید و شدت می‌بخشند مانند: حاشا که و دورم‌باد در این ابیات حافظ:

حاشا که من به‌موسم‌گل ترك می‌کنم من لاف عقل می‌زنم این کار کـی کنم

من و همصحبتی اهل ریا دورم‌باد از گرانان جهان رطل گران ما را بس

اینگونه جمله‌ها و شبه جمله‌ها و اصوات در شعر گاهی بیش از جمله وگاهی بعد از آن و گاهی در وسط جمله می‌آیند:

مثال برای وقتی که بیش از جمله می‌آیند:

افسوس که افسانه‌سرایان همه خفتند اندوه که اندوهگساران همه رفتند
(بهار)

المنة لله که در میکـــده باز است زآن روکه مرا بر دراو روی نیاز است
(حافظ)

مثال برای وقتی که بعدازجمله قرار می‌گیرند:

من رند و عاشق در موسم گل آنگاه توبه استغفرالله (حافظ)

من و انکار شراب این چه‌حکایت باشد لاجرم اینقدرم عقل و کفایت باشد
(حافظ)

باده با محتسب شهر ننوشی زنهار بخورد باده‌ات و سنگ به‌جام اندازد
(حافظ)

مثال برای هنگامی که اینها در وسط جمله می‌آیند:

حافظ از جور تو حاشا که بگرداند روی من از آن روز که دربند توام آزادم
(حافظ)

که حاشا که در وسط جمله قررا گرفته است و در اصل بوده است «حاشا که‌حافظ از جور تو روی بگرداند.»

آب حیوانش زمنقار بلاغت می‌چکـد زاغ‌کلك من‌بنام ایزد چه‌عالی‌مشربست
(حافظ ص ۲۳)

بوسه خواهم داد و یحك بند پندآموز را لاجرم زین‌بند چنبروار بالای شدمن
(خاقانی ص ۳۲۱ تصحیح دکتر سجادی)

جمله‌ها و شبه جمله‌های احساسی و اصوات که یا خود موکدند یا جملهٔ دیگری را تاکید می‌کنند براین امور دلالت می‌نمایند: ندا، شادی، تحسین و تصدیق، آرزو، افسوس، تعجب، سرزنش، نفرین، اهانت، تخدیر و آگاهی، فرمان و امر، مخالفت، انکار و ترحم. برای اطلاع بیشتر به و برای دیدن‌سیاهه اینگونه اصوات و شبه جمله‌ها به دستور امروز تالیف نگارنده صفحهٔ ۲۵٤ رجوع کنید.

۵ـ **جمله‌های امری و نهیی** ـ امر ونهی گاهی برتمنا و تحیر و تسلیت و نصیحت و تهدید و یا بر احساسات دیگر دلالت می‌کنند در این صورت به‌جملهٔ جنبهٔ تاکیدی می‌دهند بخصوص اگر با ادات و وسایل تاکید دیگر نیز همراه باشند. مثال:

ببندبکنمس ای آسمان دریچهٔ صبح برآفتاب که امشب خوشست با قمرم
(سعدی)

مکن ای پسر بشنو ازمــــن درست که گشتاسب خود دشمن جان تست
(منسوب به‌فردوسی)

پای ناخوانده رسید و نفرمویه گران وارشیداه کنان راه نفر بگشائید
(خاقانی)

٦ـ **بعضی ازجمله‌هائی‌که ازجملهٔ‌دیگر مستثنی شده‌اند**ـ عامل استثناءدراین موارد غالبا اما، لکن، ولی واست و جملهٔ مستثنی منه بر تعمیم و کلیت دلالت می‌کند و غالبا با واژه‌هائی از قبیل هر، همه، هرچه، هرکه و غیره می‌آید:

دلم جزمهر مهرویان طریقی برنمی‌گیرد زهردر میدهم پندش ولیکن درنمیگیرد
(حافظ ص ۱۰۱)

مباش درپی آزار و هرچه خواهی کن که در طریقت ما غیر ازاین گناهی‌نیست
(حافظ)

هرچه می‌خواهی بکن اما فراموشم مکن (نیاز کرمانی).

گاهی مستثنی برتر از مستثنی‌منه ست و تاکید بیشتری دارد:

گرچه شیرین دهنان پادشهانند ولی او سلیمان زمانست که خاتم بااوست
(حافظ ص ٤۰)

که شیرین دهنان پادشاهند اما معشوق حافظ سلیمان زمانست که از پادشاهان برتر است.

۷ـ جمله‌های پیرو ـ جمله‌های پیرو از وسایل عام تاکید و توضیحند بخصوص اگر برمبالغه ومقدارزیاد وکثرت وعظمت دلالت‌کنند. این‌جمله‌ها نقش اسم، صفت، قید ومسند را بازی می‌کنند و وقتی‌که قید باشند صفت یا فعل و یا جمله یا قید دیگررا مقید می‌کنند و در این موارد گاهی جنبهٔ تاکیدی و توضیحی دارند. اینگونه جمله‌ها اگر برمقدار دلالت کنند تاکید بیشتری دارند:

مثال برای جمله‌های پیرو قیدی مقداری که فعل و جمله را تاکید می‌کند:

تا توانی دلی بدست آور　　دل شکستن هنر نمی‌باشد　　(سعدی)

که جملهٔ پیرو «تاتوانی» که بر مقدار زیاد دلالت می‌کند جملهٔ «دلی بدست آور» را مقید و تاکید کرده است و مصرع دوم که جملهٔ علتی است نیز نوعی دیگر جملهٔ پیرو تاکیدی برای جمله «دلی بدست آور» است.

گرچه وصالش نه بـه کوشش دهند　　هـرقدر ای دل که توانی بکـوش
(حافظ ص ۱۹۲)

که «هرقدر که توانی» قید جمله «ای دل بکوش» است و آنرا تاکید کرده است. جمله‌های پیروی که باچنان... که و بطوری... که و آنقدر... که می‌آیند و فعل یا جمله را مقید می‌کنند می‌توانند از این دسته بشمار آیند مانند:

آنقدر او را زد که از جایش بلند نشد. بطوری به او محبت کرد که سر ازپا نمی‌شناخت.

جنان قحطسالی شد اندر دمشق　　که یاران فراموش کردند عشق (سعدی)

همچنین پیروهای وصفیئی که موصوف آنها اسمهای مبهم و واژه‌اشاریست گاهی جنبهٔ تاکیدی و اغراقی دارند مثال:

آنکه رخسار ترا رنگ گل و نسرین داد　　صبر و آرام تواند به من مسکین‌داد
(حافظ)

کسی ملامت وامق کند به نادانی　　عزیز من که ندیده است روی عذرا را
(سعدی)

آنان که خاك را به نظر کیمیا کنند　　آیا بود که گوشه چشمی بما کنند

گروه «چه... چه» جملهٔ پیرو قیدیئی می‌سازد که گاهی مضمون جملهٔ دیگر را تاکید می‌کند:

پیش‌بالای‌تو میرم‌چه به‌صلح وچه بجنگ　　چون بهرحال برازندهٔ نازآمده‌ای
(حافظ ۲۹۲)

این گروه گاهی مضمون جمله‌ای محذوف را تاکید می‌نماید و این موردبیشتر دیده می‌شود. این جملهٔ محذوف غالبا «یکسانست» و«تفاوتی ندارد» و امثال آنهاست:

چو آهنگ رفتن کند جان پاك — چه برتخت مردن چه بر روی خاك
(سعدی)

یعنی چه بر تخت بمیری و چه برروی خاك، تفاوتی ندارد.

یادآوری ـ گاهی جمله پیرووصفی مضمون جمله را تاکید می‌کند مانند جملهٔ وصفیئی که در این عبارت بعد از «رسید» آمده است: و کار خلق به جایی رسید که صد مرد و دویست مرد به‌یك موضع جمع می‌بودند به‌یك‌بار حاشا من‌السامعین به رحمت حق تعالی می‌پیوستند (طبقات ناصری به نقل از تاریخ ادبیات دکتر صفا ص ٦٨٣ ج ٢). غبۀ٢تفمز

٨ـ جملهٔ معترضه ـ گاهی نیز جمله‌های معترضه‌که بعضی‌ازآنها ازجمله‌های پیرو‌اند مضمون جمله دیگر را تاکید و تایید می‌کنند.

شخصی نه‌چنان کریه منظر — کز زشتی او خبر توان داد
انکه بغلی نعوذ بالله — مردار به آفتاب مرداد (سعدی)

که نعوذبالله جملهٔ معترضه است و مضمون جمله را تاکید کرده است. بعضی از اصوات و جمله‌ها و شبه جمله‌های احساسی را هم‌می‌توان جزء جمله‌های معترضه شمرد.

٩ـ ذکر خاص بعد از عام ـ یعنی آوردن کلامی که شخص و چیز موردنظر را از افراد دیگر ممتاز گرداند مانند:

پرستار امرش همه چیز و کس — بنی‌آدم و مرغ و مور و مگس (سعدی)

١٠ـ ایغال ـ و آن ختم کلامست به چیزی که مفید نکته باشد وضمناکلام هم بدون آن تمام باشد:

انگبین لب شدی و گل رخسار — **بی‌مگس انگبین و گل بی‌خار**
لب چو برگ گلی که ترباشد — برگ آن گل پر از شکر باشد

که مصراعهای دوم مبالغه و تشدید مصراعهای اولست.

١١ـ تکرار یك‌کلمه از جملهٔ قبل وتوضیح آن بوسیلهٔ صفت‌یا جملهٔوصفی‌یا هردو مانند توضیح «شب» در این بیت حافظ:

چه مبارك سحری بود و چه‌فرخنده شبی — آن‌شب قدر که آن تازه براتم دادند
(حافظ ص ١٢٤)

در اینگونه موارد اسمی که تکرار می‌شود اگر با این وآن توام باشد تاکیدشر بیشتر است مانند مثالی که دیدیم.

فائده تاکید جمله

جمله را برای این مقاصد و فواید تاکید می‌کنند:

١ـ برای رفع تردید یا انکار مخاطب. ٢ـ برای التماس وابتهال وضراعت ٣ـ برای کمال عنایت. ٤ـ برای اظهار ترس. ٥ـ برای ابراز خلوص. ٦ـ برای اظهار دلتنگی مانند:

همانا که در فارسی انشای مـــن چو مشك است بی‌قیمت انـــدرختن
(سعدی)

۷– گاهی کلام را جون رایج و مسلمست تاکید می‌کنند مانند:

این‌سرائیست که البته خلل خواهد یافت خنك آن قوم که دربند سرای‌دکرند
(سعدی)

در کتابهای بلاغت نوشته‌اند اگر مخاطب منکر باشد تاکید واجبست یا اگر مردد باشد تاکید جایز است. البته برای شخص مرددی که اصراری در رد عقیده ما ندارد ممکن است تاکید مفید باشد اما مخاطب منکر را صرفا با تاکید کلام وتذکر مستقیم نمی‌توان از انکار بازداشت بلکه روانشناسی امروز ثابت می‌کند که این کار گاهی نتیجه عکس دارد بنابراین روشی مناسب با بلاغت و مقتضای حال نیست. روانشناسی جدید بما می‌آموزد که برای قانـــع کردن طرف و برای برطرف کردن انکاراو بهتر است از مخالفت و تهدید (تاکید نیز گاهی به تهدید نزد یکست) دست بـرداریم و از راه احترام به شخصیت او و ازطرق غیرمستقیم واز راه‌حلهای دیگری بهره‌جوئیم. درادب‌وبلاغت‌قدیم‌هم گاهی به این امر اشاره شده است مثلا تعریض و اشاره و ایماء که در علم‌بیان آمده است برای قانع کردن غیرمستقیم منکر است.

همچنین راه دیگر قانع کردن آنست ،که انسان عقیده‌ای را که می‌خواهد به کسی تلقین کند آن را در داستانی قرار دهد و به مخاطب عرضه کند:

خوشتر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران (مولوی)

مـآخـذ

مغنی‌اللبیب از ابن‌هشام چاپ قاهره در دو جلد.

شرح ابن عقیل چاپ قاهره، ۱۹۵٦ چاپ نهم.

هنجار گفتار از سید نصرالله تقوی چاپ ۱۳۱۷ شمسی، تهران.

مطول از سعدالدین تفتازانی چاپ سنگی، ۱۳۰۱ قمری.

دستور امروز از خسرو فرشیدورد، ۱۳٤۸ صفیعلیشاه.

عربی در فارسی از خسرو فرشیدورد، ۱۳٤۷ اصفهان.

نقد شعر فارسی از خسرو فرشیدورد، ۱۳۵۰ چاپ وحید.

قید در زبان فارسی از خسرو فرشیدورد، رساله دکتری ۱۲٤۳.

لغتنامه دهخدا.

تاریخ ادبیات در ایران تالیف دکتر صفا، ج ۱ و ج ۲.

دیوان حافظ تصحیح محمد قزوینی و دکتر غنی، چاپ ۱۳۲۰.

کلیات سعدی چاپ دکترمصفا، ۱۳۳۹ ازانتشارات‌کانون معرفت.

کلیات سعدی چاپ فروغی.

بوستان سعدی تصحیح علی‌یف. چاپ‌اول کتابخانه پهلوی.

شاهنامه فردوسی، چاپ بروخیم ج ۱ و ۲ و ۳.
مثنوی مولوی، چاپ بروخیم.
مثنوی مولوی، چاپ خاور.
دیوان شمس تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر.
دیوان خاقانی تصحیح دکتر سجادی، چاپ زوار، ۱۳۳۹.
لغت فرس اسدی تصحیح دبیرسیاقی.
ویس و رامین تصحیح مجتبی مینوی.
منتخب کلیله ودمنه، به‌کوشش عبدالعظیم قریب.
تاریخ بیهقی به‌تصحیح دکتر فیاض و دکتر غنی ۱۳۲٤.
سیاستنامه خواجه نظام‌الملک تصحیح عباس اقبال.
گرشاسبنامه اسدی تصحیح حبیب یغمائی چاپ ۱۳۱۷.

دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی
گروه ادبیات عـرب

سهم ایرانیان در تدوین و گسترش اصول فقه اسلامی

نوشتهٔ که تحت عنوان «سهم ایرانیان در تدوین و گسترش اصول فقـــه اسلامی» در زیر به‌نظرتان می‌رسد، بخشی است از یك مبحث کلی زیر عنوان «سهم ایرانیان در تدوین و گسترش علوم اسلامی» که در دست مطالعه وتحقیق نگارنده است و قسمتهایی ازآن بانجام رسیده است. البته باختصار! ریاست محترم دانشکده و مدیر محترم مجله دانشکده از بنده خواستند تا مقاله‌ای برای نشر در این شمارهٔ مجله که برای اجلال از مقام استاد درگذشته علامه فروزانفر و به‌نام یادنامهٔ آن مرحوم طبع می‌شود، تهیه و تقدیم دارم، این بنده نیز بمنظور خدمت به فرهنگ و دانش و بزرگداشت مقام عالم مناسب دیدم نوشتهٔ مزبور راتنظیم نمایم امید است بزرگانی که آنرا ازنظرمی‌گذرانند، مرابرهفوات خویش آگاه سازند.

چهاردهم اردیبهشت هزار وسیصدو پنجاه وچهار ﻫ شمسی
سیدعلی‌موسوی بهبهانی

اصول فقـه

این ترکیب نام یا لقب اصطلاحی علمی است که بواقع ترکیبی است از همهٔ معارف اسلامی و از مستحدثات خاص یا محض تمدن و فرهنگ اسلام.

این علم خاص که در آغازبه‌منظور تبیین ادلهٔ فقهی و روش استدلال در آن علم تاسیس یافت به‌تدریج تطور و تکامل یافت و به‌جایی رسید که نمونه‌های بهترین تحقیقات علوم نظری و ادبی و حقوقی اسلامی را درآن می‌توان یافت. به‌زبان دیگر این علم که بواقع متدلژی یا فلسفهٔ علمی علم فقه بشمارست در ابتداء پیدایش به‌منظور تحقیق دربارهٔ ارزش ادلهٔ فقهی و تبیین حقیـــقت و ماهیت آن علم پدید آمد و باصطلاح از دانشهای مقدمهٔ یا آلی بود بتدریج براثر

... در مسائل علماء دینی نمایش رنگ فلسفی و عقلی به خود گرفت و به‌حدی سعه و شمول پیدا کرد که نه‌تنها در احکام فقهی بلکه برای تمام دانش‌های انسانی مفید و باثر تواند بود بدین معنی که قواعد و مسائل آن به‌حدی کلیت و شمول علمی یافت که مسائل فقهی را به‌صورت یکی از مصادیق دربر می‌گیرد وگرنه موارد استفادت از آن در علوم دیگر فراوان یافته می‌شود.

این علم که تنها نمونه و مثال کامل وپدیدهٔ محض فرهنگ اسلامی است و پیش از اسلام سابقه و نشانی از آن نبوده است، هرچند بیش از هر دانش اسلامی دیگر که کمابیش پیش از ظهور اسلام و نزد اقوام غیرمسلمان نشان و اثری از آنها وجود داشته است از جهت ارزیابی تمدن اسلامی درخور تحقیق و مطالعه است مع‌الاسف تاکنون از نظر تاریخ علمی مورد تحقیق و مطالعه قرار نگرفته است. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت درصدد مطالعات اسلامی باید بالطبع علم اصول فقه که یك پدیدهٔ خاص اسلامی است مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد زیرا عالیترین نمونه‌های فکر اسلامی در مباحث این علم تجلی کرده و در عین حال مجموعهٔ از بیشتر معارف اسلامی را دربر دارد، و اگر بگوییم بسیاری از مسائل آن همچون حجیت ظن و قطع و ادلهٔ عقلی و بارهٔ از مباحث الفاظ عالی‌ترین نمونه‌های فکر بشری است گزافه نگفته‌ایم. و با همه اینها ماهیت علم مزبور در بالاترین مراحل تکاملی خود سیر نمود هنوز ابتدایی‌ترین تحقیق تاریخی علمی در پیرامن آن صورت نگرفته است، و این وظیفه بسیار موکدی است برای دانش‌پژوهان و محققانی که دربارهٔ معارف و فرهنگ اسلامی تحقیق و مطالعه می‌کنند که تاریخ تطور این علم را بررسی نمایند و سهم ایرانیان را نیز در این رشتهٔ خاص از فرهنگ اسلام معلوم دارند.

هرچند با یك مطالعهٔ اجمالی می‌توان دریافت که بطورکلی در این علم نیز ایرانیان همانند سایر معارف اسلامی کوشش فراوان کرده و سهم عمدهٔ داشته‌اند. وهمچنین می‌توان دریافت که بهترین اثر اصولی درمذهب شیعه‌کتاب فرائد الاصول شیخ مرتضی انصاری و کفایة الاصول مرحوم آخوند ملاکاظم خراسانی است‌که هردو اثر حاوی باعظمت‌ترین شاهکارهای افکار اسلامی است.

در این نوشته نگارنده را سعی بر این است که اجمالی از تاریخ تطور این علم وبرگزیدهٔ دانشمندان این فن وآثار برگزیدهٔ آنانرا باختصار معرفی نمایدو ناگزیر برای نشان دادن عظمت فکر و اندیشهٔ آنان اشارهٔ اجمالی به بعض‌امهات و اصول این علم خواهد گردید تا هم اجمالی از تاریخ و اهمیت آنرا بدست‌داده و هم تا حدی‌سهم مسلمانان ایرانی را در پیش‌برد و تکامل این دانش نمایان ساخته باشیم.

در اینجا به‌روش قدماء از متفکران اسلامی در آغاز تعریفی اجمالی از این علم بیان می‌داریم تا در ضمن شناساندن آن، نحوهٔ بیان و سبك استدلال و طرز بیان علماء اصول را در طرح مسائل نیز بدست داده باشیم.

تعریف اصول فقه: چنانکه ملاحظه می‌شود این نام ترکیبی است از دو کلمه عربی، اصول جمع اصل و فقه. برای بهتر درك گردیدن معنی اصطلاحی این ترکیب ابتدا مفردات آنرا که بمنزلهٔ اجزاء مرکب هستند تفسیر می‌نماییم و آنگاه به‌بیان معنی اضافی و اصطلاحی آن می‌پردازیم تا بدین‌وسیله مناسبت‌معنی لغوی ترکیب را با معنی اصطلاحی مبین داریم و باصطلاح معروف وجه تسمیهٔ این علم را بدین نام روشن سازیم: اصل، که بفتح همزه و سکون صاد تلفظ می‌شود در لغت بمعنی چیزی است‌که‌امر دیگر برآن استوار گردد از آن جهت که آن غیر برآن استوار است.

یا به‌زبان دیگر هرچیز که‌اساس امر دیگر باشد بدانجهت که اساس بناء آن است اصل آن به‌شمار است چنانکه دیوار نسبت به‌سقف، یا ریشهٔ کلمه نسبت به‌مشتقات‌آن. یاگوئیم‌اصل‌مقابل‌فرع‌است‌وهمانطور‌که فرع‌چیزی‌راگویندکه برامردیگراستوار باشداز آنجهت‌که برغیراستوار است، اصل‌هم‌طرف دیگرفرع است. بنابراین‌اصل وفرع ازمفاهیم اضافی هستند ویك‌امر می‌تواندنسبت‌بامری اصل، و نسبت بامر دیگر فرع باشد، چنانکه مسائل اصول نسبت به احکام فقهی اصل، و نسبت به اصول عقاید فرع است، و چنانکه در جای خود باثبات رسیده قید حیثیت در تعریف اموراضافی ضروری و لابدمنه است و اگر گاه به مسامحه آن قید را از تعریف ساقط سازند بدانجهت است که معروف و محرز است نه بدانجهت که نیاز بدان نیست (کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی و دستورالعلماء قاضی عبدالنبی ابن عبدالرسول الاحمد نکری).

باری ابتناء چیزی بر چیز دیگر دو قسم بود: حسی و عقلـــی. مقصود از حسی آنست که طرفین اعتبار امر محسوس باشد چنانکه در ابتناء سقف بر دیوار و ابتناء فعل بر مصدر در مشبعات صرف عربی. براین تقسیم اشکالی وارد است بدین شرح که ابتناء امری بر امر دیگر از مقولهٔ اضافه است وچنانکه در فلسفه به‌ثبوت رسیده همهٔ اضافات امور عقلی هستند نه حسی. بنابراین تقسیم آن بدو قسم حسی و عقلی نادرست است. اشکال مذکور بدو طریق‌مردود شناخته شده:

اول آنکه مراد از ابتناء حسی آنست که طرفین آن حسی باشد نه خـــود ابتناء بنابراین حسی بودن وصف متعلق ابتناء است نه وصف خود آن.

به‌زبان علمی، ابتناء حسی وصف به‌حال متعلق است نه وصف به‌حـــال موصوف.

دوم آنکه مراد از ابتناء حسی، حسی بودن حالت ناشی از ابتناء است نه خود ابتناء. چنانکه در عرف نیز حالت ناشی از قرار گرفتن سقف بر دیوار محسوس شمرده می‌شود.

به‌زبان علمی‌تر قرار گرفتن سقف بر دیوار بمعنی مصدری از اضافات است و غیر محسوس، ولیکن حالتی که برای سقف و دیوار براثر وقوع معنی مصدری

حاصل می‌شود که حاصل مصدر باشد امری محسوس است و ان از کیفیات بشمار است نه از اضافات، و در اینکه کیفیات برخی حسی و گروهی عقلی‌اند خلافی نیست. و این معنی در موردحرکت بوضوح‌تر دریافته می‌شود زیرا در حرکت آنچه به حس در می‌آید حرکت به معنی اسم مصدری است یعنی حالتی که در متحرك پدید می‌آید که آن از کیفیات است. ولی نفس وقوع حرکت محسوس نتواند بود. (از دستورالعلماء قاضی عبدالنبی ابن عبدالرسول الاحمدنگری). باری در تفسیر ابتناء حسی و عقلی تعابیر مختلف است، چنانکه دربارهٔ از تفاسیر ابتناء فعل بر مصدر، و مجاز بر حقیقت، و احکام جزئی بر قواعد کلی، و معلول برعلت، جزء ابتناء حسی و بنابر برخی دیگر از تفاسیر جزء ابتناء عقلی است. که چون بنابر اختصاراست از ذکر آن خودداری می‌شود.

برخی دیگر در تعریف اصل گفته‌اند: اصل آنچیزی است که محتاج‌الیه باشد و فرع آن است که محتاج بود و این گفته مخدوش است زیرا در لغت شروط و علل را به‌جزعلت‌مادی اصل نگویند، در حالی که همهٔ آنها محتاج‌الیه هستند، و بهرحال کلمهٔ اصل را معانیی اصطلاحی است بدین شرح:

۱ـ دلیل، چنانکه گویند اصل در فلان مسئله کتاب یا سنت است.

۲ـ قاعدهٔ کلیه، چنانکه جزئیات هر قاعدهٔ کلی را فروع آن گویند.

۳ـ راجح یا اولی و احری، چنانکه گویند اصل در استعمال لغات حقیقت است یعنی شایسته، و اولی آنست که معنی حقیقی اراده شده باشد (این‌اصل در مورد شك در مراد متکلم به‌کار می‌رود نه در مورد شك در حقیقت و مجاز بودن معنائی).

۴ـ استصحاب، چنانکه‌در تعارض‌اصل وظاهر، ظاهربایدمقدم‌داشته‌شود.وهر چهار معنی اصطلاحی با معنی لغوی کلمه مناسبت دارد زیرا در همه نوعی ابتناء وجود دارد (کشاف اصطلاحات الفنون) برخی (چلبی، بیضاوی) معنی دیگری هم برای اصل آورده‌اند، یعنی آنرا بمعنی کثیر گفته است و شاید برگشت آن به معنی سوم باشد (از کشاف اصطلاحات الفنون).

اما کلمهٔ فقه که جزء دیگر این‌ترکیب است، در لغت بمعنی فهم است و در اصطلاح دانستن احکام شرعی فرعی از روی ادلهٔ تفصیلی است.

البته دربارهٔ تعریف اصطلاحی فقه سخن بسیار است که در جای خود بدان اشارت خواهد شد. در اینجا به‌یك نکتهٔ دیگر که دربارهٔ چگونگی تعریف اصول مورد گفتگوی دانشمندان این فن قرار گرفته اشارت می‌شود تا بیشتر به‌نحوهٔ تفکر اصولیان و روش استدلال آنان آشنایی به حاصل آید.

آن نکته اینست که این ترکیب (اصول فقه) را چنانکه می‌دانیم یك معنی اضافی و یك معنی علم منقولی یعنی اصطلاحی است و معلوم است که میان‌منقول و منقول‌عنه ناچار ازمناسبت هستیم واین مناسبت میان‌دومعنی آنگاه معلوم

می‌شود که ترکیب مزبور را از هردو جهت معرفی نماییم و دانشمندان این علم را در مقدم و موخر داشتن این دو معنی بریکدیگر اختلاف است.

ابن‌الحاجب تعریف علم منقولی را بر تعریف مرکب اضافی مقدم داشته و صدرالشریعه تعریف ترکیبی آنرا، و هریك را بر روش خویش دلیلی است. آنکه معنی علمی را مقدم‌داشته به‌دو امر استناد کرده یکی آنکه مقصود از آن در علم اصول فقه معنی علمی است و اشتغال بمقصود اولی است.

دو دیگر آنکه، معنی علمی با مقایسه‌بمعنی ترکیبی بسیط است و مقدم داشتن بسیط بر مرکب شایستهٔ طبع. و بر استدلال دوم این اشکال وارداست که هرچند معنای علمی به‌نفس خود بسیط است‌ولی نه‌چنانست‌که نسبت بمعنای ترکیبی بسیط باشد یعنی معنی اصل در ترکیب اصول فقه در دو لحاظ مزبور یکی نیست. خلاصه آنکه معنی علمی بنسبت بمعنی‌ترکیبی‌بسیط نیست‌تاتقدیم آن‌اولی‌باشد واین اشکال‌را مردود دانسته‌اند بدین‌تقریب که معنی‌علمی ازآنجهت که موضوعات مسائل آن قواعد کلی است بمنزلهٔ بسیط از مرکب است برای معنی ترکیبی، زیرا براین فرض کلمه در هردو لحاظ بیك‌معنی است. علاوه‌بر این می‌توان گفت که معنی ترکیبی آن ازجهت سعه‌وشمول عقلی آن‌که شامل‌معنی علمی و جز آن می‌شود همچون مرکب است برای معنی علمی، یعنی معنی علمی خاص، و معنی ترکیبی عام است، و خاص بمنزلهٔ بسیط است نسبت بـــعام. (فیه نظر).

و آنانکه معنی ترکیبی را مقدم داشته‌اند نیز بدو وجه تمسك کرده‌اند:

یکی رعایت ترتیب و معلوم است منقول‌عنه مقدم بر منقول است.

دوم احتراز از تکرار، زیرا اگر معنی علمی را مقدم دارند لازم است که در معنی ترکیبی تعریف فقه را مکرر سازند در صورتیکه عکس آن تکرار معنی را لازم ندارد وتطویل‌بلاطائل لازم‌نباشد؛ زیراکلمهٔ فقه‌درمعنی‌علمی بمعنی اصطلاحی به‌کار می‌رود و درمعنی ترکیبی بمعنی لغوی، و در صورت تقدیم معنی اضافی نیاز بدین تکرار نیست. بهمین اندازه دراین مورد اکتفا می‌شود وبه‌اصل‌مقصود می‌پردازد و اضافه می‌کند که درتعریف معنی ترکیبی این مرکب ناگزیر باید سه چیز را تعریف کرد: اول مضاف یعنی کلمهٔ اصل که به‌تفصیل گفته آمد، دوم مضاف‌الیه یعنی فقه که باجمال بدان اشارت رفت و تفصیل آن درجای‌خود خواهد آمد. سوم معنی اضافت اصول به‌فقه، زیرا درهر اضافه هرچند صوری و مادی نباشد سه جزء وجود دارد: مضاف، مضاف‌الیه، اضافه.

و چنانکه می‌دانیم معنی اضافه در مشتقات و آنچه در معنی مشتق است (مانند اصل بمعنی مبنی علیه یا غلام بمعنی مملوك) اختصاص مضاف است به مضاف‌الیه، به‌حسب معنائی که از مضاف استنباط می‌شود یعنی مثلا اصل مسئله، به معنی دلیل خاص آن و غلام‌زید بمعنی مملوك اوست‌وبنابراین اصول فقه ازجهت معنی اضافی عبارتست از ادلهٔ که اساس و مبنی علیه فقه است یعنی آنچه تبیین

فقه برآنها مبتنی است، و اینکه کلمهٔ اصول در تعریف به ..ه تفسیر شده است بدانجهت است که مضاف‌الیه آن فقه است و فقه امری عقلی و معنوی است و بناچار مضاف یعنی ادلهٔ فقه نیز باید معنوی و عقلی باشد نه بخاطر اینکه یکی از معانی اصل دلیل است چنانکه برخی توهم کرده‌اند. (از دستور العلماء ذیل کلمهٔ اصول فقه).

تاریخچهٔ اصول فقه:

اکثریت قریب باتفاق دانشمندان و مورخان اسلامی اصول فقه را به ابوحنیفه نسبت‌می‌دهند. منظور ازاین نسبت اگر تالیف و تصنیف باشداساسی ندارد چه‌درمیان آثار ابوحنیفه کتابی در اصول فقه دیده نشده ولی هرگاه منظور عمل به‌رای و قیاس باشد موضوع بی‌اصل نخواهد بود. آنچه مسلم می‌باشد این است که از زمان ابوحنیفه استعمال رای و قیاس رواج یافت و یکی از ادلهٔ استنباط احکام بشمار رفت ولی نخستین مولف و مصنف در اصول چه‌کسی بوده درمیان علما اختلاف می‌باشد. ابن‌خلکان یکجا در شرح‌حال قاضی ابویوسف یعقوب‌بن ابراهیم (م ــ ۱۸۲ ه ق) آورده است که نامبرده نخستین کسی است که در اصول فقه تصنیف دارد.

وی در شرح‌حال ابوعبداله محمدبن ادریس شافعی (متولد ۱۵۰ متوفی ۲۰۴ ه ق) گوید شافعی نخستین کسی است که در اصول فقه سخن گفته است.

ابن‌خلدون درمقدمهٔ ص ۲٤٦ گوید: نخستین کسی‌که در اصول‌فقه نوشته دارد شافعی می‌باشد که در رسالهٔ مشهور خود در پیرامون مسائل اوامر ونواهی وبیان و خبر و نسخ و حکم و قیاس منصوص‌العلة بحث نمود. پس‌ازاو فقها وحنیفه بپیروی‌ازاو برخاستند وقواعد اصول‌فقه را بررسی‌نمودند ومتکلمان اسلامی نیز در اطراف مسائل گوناگون به‌تحقیق پرداختند. آنچه فقهاء نگارش دارند ازجهت شمول بر فروع فقهیه و امثال و نظایر و شواهد برنوشته‌های متکلمان برتری داشت ولی کتابهای متکلمان ازجهت استدلال عقلی شایان توجه بود. کشف الظنون و معجم المطبوعات ضمن معرفی کتابهای اصول فقه، شافعی را نخستین مولف در این فن دانسته‌اند.

ولی باتوجه به‌گفتهٔ ابن‌خلکان در مورد قاضی ابویوسف که تقریبا بیست یا بیست و دو سال پیش از شافعی درگذشته است می‌توان در اولیت شافعی تردید نمود بویژه که ابن‌ندیم در ترجمهٔ محمدبن حسن شیبانی (متولد ۱۳۱ متوفی ۱۸۲ ه ق) از کتب او یاد می‌کند و از آثار او کتاب اصول الفقه و اجتهادالرای را نام می‌برد.

شیبانی ۱۵ سال پیش از شافعی درگذشته و بطوریکه ابن‌ندیم‌گوید شافعی شاگرد شیبانی بوده و از او استفاده نموده و دربارهٔ استاد خود گفته باندازهٔ بار شتری از شیبانی کتاب نوشتم. پس تردیدی نیست که قاضی ابویوسف و شیبانی بر شافعی تقدم دارند و امکان نخستین مدون و موسس بودن یکی از

آندو بیشتر از شافعی می‌باشد.
ابن‌خلدون در مقدمه ص ۲۴۸ از مهان نگارشهای متکلمان متقدم به کتب زیر توجه نموده و از آنها است:
۱ـ کتاب البرهان تالیف ابوالمعالی عبدالملک‌بن ابی‌محمد عبدالله‌بن یوسف جوینی معروف به امام الحرمین.
۲ـ کتاب المستصفی تالیف ابوحامد محمدبن محمدبن محمدبن احمد ملقب به حجةالاسلام غزالی طوسی (م ـ ۵۰۵ هـ ق).
۳ـ العمد ـ تالیف ابوالحسن قاضی عبدالجباربن احمد معتزلی (م ـ ۴۱۵ هـ ق).
۴ـ المعتمد فی‌شرح العمد تالیف محمدبن علی معتزلی (م ـ ۴۳۶ هـ ق).
۵ـ محمدبن احمدبن داودبن علی‌بن‌حسن معروف به‌ابن‌داود (م‌ـ۳۶۸ هـ ق) (م ـ ۶۰۶ هـ ق).
۶ـ الاحکام تالیف سیف‌الدین آمدی ابوالحسن علی‌بن محمد (م ـ ۶۳۱ هـ ق).
۷ـ کتاب‌المنهاج قاضی ابوعمر بیضاوی.
۸ـ المختصر ابن‌حاجب.
در تاسیس الشیعه ص ۳۱۰ـ۳۱۴ جنین آمده است.
نخستین کسی که اساس اصول الفقه را نهاد و در ان فنح باب نمود حضرت باقر و حضرت صادق ع می‌باشند. و نخسنین کسی که در آن تصنیف دارد هشام‌بن حکم می‌باشد که کتاب الالفاظ را نوشت و پس‌از او یونس‌بن‌عبدالرحمان کتاب اختلاف الحدیث را نگارش داد.
از مشاهیر پیشوایان اصول این عده را یاد نموده:
۱ـ ابوسهل نوبختی اسماعیل‌بن اسحاق‌بن ابی‌سهل فضل‌بن نوبخت از مردان سدهٔ سوم هجری اوراست: کتاب‌الخصوص والعموم، ابطال‌القیاس، کتاب نقض اجتادالرای علی‌بن الراوندی.
۲ـ حسن‌بن موسی نوبختی اوراست: کتاب خبرالواحد و العمل به، کتاب الخصوص والعموم.
۳ـ ابن‌الجنید ابوعلی محمدبن احمدبن جنید بغـــدادی (م ـ ۳۸۱ هـ ق) اوراست: کشف‌التمویه و الالتباس فی‌ابطال القیاس.
۴ـ ابومنصور حرام نیشابوری اوراست: کتاب بیان‌الدین فی‌الاصول، کتاب فی‌ابطال القیاس.
۵ـ محمدبن حمدبن داودبن علی‌بن حسن معروف به ابن‌داود (م ـ ۳۶۸ هـ ق) اوراست: کتاب مسائل الحدینین المختلفین.
۶ـ شیخ مفید ابوعبدالله محمدبن محمدبن نعمان (متولد ۳۳۶ متوفی ۴۱۳ هـ ق) اوراست: کتاب اصول‌الفقه.
۷ـ سید مرتضی علم‌الهدی (متولد ۳۵۵ متوفی ۴۳۶ هـ ق) اوراست: الذریعه

فی‌علم اصول الشریعة، کتاب مسائل الخلاف فی‌اصول الفقه، کتاب ابطال‌القیاس.

۸ـ شیخ طوسی ابوجعفر محمدبن حسن‌بن علی طوسی (متولد ۳۸۵ متوفی ۴۰۸ هـ ق). اوراست: کتاب العدة.

۹ـ شیخ سدیدالدین محمودبن علی‌بن حسن حمصی‌رازی، اوراست: المصادر فی‌علم اصول‌الفقه، کتاب التنقیح عن التحسین و التقبیح.

۱۰ـ علامهٔ حلی حسن‌بن یوسف‌بن علی‌بن مطهر حلی (متولد ٦٤٨ متوفی ۷۲٦ هـ ق) اوراست: النهایه، تهذیب الاصول، کتاب المبادی.

دیگر از کتب معروفهٔ اصول فقه است:

۱ـ تمهید القواعد تالیف شهید ثانی زین‌الدین‌بن نورالدین علی‌بن احمد (کشتهٔ ۹٦٦ هـ ق).

۲ـ معالم الاصول تالیف شیخ حسن‌بن زین‌الدین شهید (م ـ ۱۰۱۱ هـ ق).

۳ـ قوانین الاصول تالیف میرزا ابوالقاسم قمی (م ـ ۱۲۲۱ هـ ق).

٤ـ الفصول تالیف شیخ محمدحسین‌بن میرزا عبدالرحیم (م ـ ۱۲٦۱ هـ ق).

۵ـ فرائد الاصول تالیف شیخ مرتضی انصاری (متولد ۱۲۱٤ متوفی ۱۲۸۱ هـ ق).

٦ـ هدایة المسترشدین شیخ محمدتقی نجفی (م ـ ۱۲٤۸ هـ ق).

۷ـ مطارح الانظار تالیف میرزای کلانتری ابوالقاسم‌بن حاج محمد علی (م ـ ۱۲۹۲ هـ ق).

۸ـ کفایة الاصول آخوند ملامحمد کاظم (م ـ ۱۳۲۹ هـ ق).

کتب قدیمی در علم اصول: کتابی ازجصاص (احمدبن‌علی‌ابن ابوبکر رازی معروف بجصاص) وی بسال ـ ۳۰۵ هـ متولد شد و در بغداد اقامت گزید و ریاست مذهب حنفی بدو رسید و سپس به نیشابور رفت و او را تالیفاتی‌است که از جمله کتابی در علم اصول‌الفقه است وی بسال ۳۷۰ روز یکشنبه هفتم ذی‌الحجه درگذشت (از مفتاح السعاده ج ۲ ص ۵۳).

۲ـ دیگر از کتب قدیمی علم اصول فقه، کتاب‌الاسرار و کتاب تقویم الادله و کتاب‌الامدالاقصی همه از تصانیف عبیداله‌بن عمربن عیسی مکنی به ابوزید و مشهور به دبوسی، (دبوسه بفتح دال و ضمم باء قریه‌ایست بین بخاری و سمرقند) او نخستین کسی است که علم خلاف را وضع کرد و کتب مذکور را تالیف نمود وی درباب استنتاج ادله و نظر ضرب‌المثل است و از بزرگان‌فقهاء حنفی و بسال ٤۳۰ هـ در بخاری درگذشت (از مفتاح السعاده ج ۲ ص ۵٤).

۳ـ کتاب اصول تالیف علی‌بن محمدبن حسین‌بن عبدالکریم‌بن موسی‌بن عیسی‌بن مجاهد مکنی به ابوالحسن و ملقب بفخرالاسلام و بزدوی از فقهاءمعروف حنفی ماوراءالنهر بود و بسال ٤۸۲ هـ روز پنجشنبه پنجم رجب درگذشت و در سمرقند به خاك سپرده شد. این کتاب از معتبرترین و مهمترین کتب اصول قدیمی است که برآن شرحها نوشته‌اند از جمله الامام حسام‌الدین صغانی

(م ـ ۷۱۰) شرحی برآن نگاشته و آنرا کافی نامیده است. او را کتابهای مهم و بزرگ دیگر در فقه و اصول وحدیث است که از جمله: المبسوط و جامع‌الکبیر و جامع الصغیر است (مفتاح السعاده ج ۲ ص ٥٤).

٤ـ کتاب برادر فخر الاسلام معروف به ابوالیسر، چنانکه خود فخرالاسلام به ابوالعسر معروف است بدانجهت که تصنیفاتش همه مشکل است، بهرحال ابوالیسر بنابر نوشتهٔ کتاب الفندفی احوال السمرقند از ائمهٔ ماوراءالنهر بود که از اکناف برای استفادت به‌حضور وی می‌آمدند و او را تصانیف مشهور در فقه و اصول است. سمعانی گوید بسال ٤۲۱ بدنیا آمد و بسال ٤۹۳ در بخارا درگذشت (مفتاح السعاده ج ۲ ص ٥٥).

٥ـ اصول شمس‌الائمه سرخسی (محمدبن احمدبن ابی‌سهل مکنی به ابوبکر و ملقب به شمس الائمهٔ سرخسی) او عالمی فقیه و اصولی است و کتابی به‌نام مبسوط و نیز کتاب بزرگی در اصول فقه دارد و به‌گفتهٔ کشف‌الظنون در ٤۷۳ درگذشت و دیگران هم وفات اورا در حدود پانصد نوشته‌اند. (از مفتاح‌السعاده ج ۲ ص ٥٥).

٦ـ احکام الاحکام‌آمدی. این‌کتاب بزرگی‌است‌که درآن مباحث‌اصولی‌براساس ادلهٔ عقلی آمده است «از مفتاح السعاده ج ۲ ص ٥٦).

۷ و ۸ ـ (منتهی السوال و الامل فی علمی الاصول و الجدل) و (مختصر) که‌هردو ازابن‌حاجب است‌وکتاب مختصررابخصوص بیش‌از ده‌شرح است‌ازجمله (شرح العلامة الشیرازی) و (شرح سید رکن‌الدین الموصلی) و (شرح شیخ جمال‌الدین حلی و (شرح مولی زین‌الدین الخنجی) و (شرح علامه شمس‌الدین اصفهانی) و (شرح بدرالدین تستری) و (شرح مولی شمس‌الدین الخطیبی) و (شرح مولانا عضدالملة والدین) و ازهمه‌شروح شرح‌عضدالملة والدین‌بیشتر مورد توجه علماء قرار گرفت و بهرحال حواشی متعددی نیز براین کتاب نوشته شده است. (از مفتاح السعاده ج ۲ ص ٥٦).

۹ـ۱۰ـ (القواعد) و (البدائع) هردو از تالیفات ساعاتی است وی احمدبن علی‌بن‌ثعلب‌بن الضیاء مظفرالدین ساعاتی بغدادی است. اودرکتاب البدائع‌میان کتاب اصول فخرالاسلام بزدوی و احکام الاحکام آمدی جمع کرده است، مسائل و شواهد جزئی را از کتاب اول و قواعد کلی را از کتاب دوم گرفته است و بنا بر نوشته تاریخ البدری بسال ٦۸۳ هـ درگذشت (از مفتاح السعاده ج ۲ ص ٥۷).

۱۱ـ (المنار) تالیف حافظ‌الدین نسفی، یعنی عبدالله‌بن احمدبن محمدبن مکنی به ابوالبرکات و آن کتاب را شرحهایی نیز هست. (از مفتاح السعاده ج ۲ ص ٥۷).

۱۲ـ (المغنی) تالیف خبازی، نام وی عمربن محمدبن عمرالشیخ جلال‌الدین خبازی، او را تالیفاتی است از جمله (المغنی) در اصول فقه که برآن شروح متعددی نوشته شده است و بسال ٦۹۱ در عشره هفتم از سن خود درگذشت.

(از مفتاح اسعاده ج ۲ ص ۵۸).

۱۳ـ (کتاب امنتخب) تالیف اخسیکتی نامش محمدبن محمدبن عمر مکنی به ابوعبدالله و ملقب به حسام‌الدین و معروف به اخسیکتی که نسبت است بـه اخسیکت که قریه‌ایست در ماوراءالنهر و کتاب مختصر در اصول فقه از اوست متوفای ٦٤٤ هـ و آنرا شروحی است (مفتاح‌الساده، ج ۲ ص ۵۷).

کتب بسیار دیگری از قدماء در علم اصول فقه تصنیف شده که نمی‌توان بشرح آورد و اگرچه همه ازعلماء ایرانی نباشد. بیگمان بیشتر قریب به‌کل از مصنفات دانشمندان ایرانی است که در ذیل برخی را فهرست‌وار نام می‌بریم:

التحصیل ارموی. المحصول فخر رازی. التنقیح و شرح آن به‌نام التوضیح هردو ازتالیفات صدرالشریعه‌محبوبی. والتلویح فی‌شرح التنقیح تالیف‌سعدالدین تفتازانی. و فصول البدایع فی‌اصول الشرایع از شمس‌الدین قناری، و منهاج الوصول الی علم الاصول تالیف قاضی بیضاوی. و مرقاة الوصول الی علم‌الاصول. و شرح آن به‌نام (المرآت) تالیف محمدبن فرامرز معروف بمـــولانا خسرو و بسیاری از کتب دیگر که مجال استقصاء همه‌آنها نیست. (ازمفتاح‌السعاده ج ۲ ص ٦۱).

نوشتهٔ: دکتر تحسین یازیجی استاد و رئیس دانشکدهٔ ادبیات استانبول

ترجمهٔ: دکتر اسماعیل حاکمی

از گروه آموزشی ادبیات فارسی

سماع در دورهٔ مولانا*

سماع که بیشتر بانام مولانا شناخته شده وبعد از درگذشت وی به‌صورت معینی درآمده وکلا در طریقت مولویه (منسوب به مولوی) نماینده و سمبل این طریقت گردیده، دراصل عربی‌از ریشهٔ (سمع)ماخوذ است‌که‌مانند (سمع) 'Sam و (سمع) 'Sem به‌صورت‌مصدر واسم می‌آید ومعانی: شنیدن، شنواندن، گوش‌دادن، سخنی که شنیده می‌شود، شهرت و نام نیك، یادشدن، صدایی که از همهٔاشیاء به‌در می‌آید و ترانه شنیدن ازآن فهمیده می‌شود، و مجازا به معانی مختلفی از قبیل: رقص، نغمه، وجد، حال، مجلس انس، یادآوری اتفاقاتی که در گذشته رخ داده، گفتن و شنیدن ترانه‌های ترکی، و بالاخره چنانکه بعدا دربارهٔ آن بحث خواهد شد در زمان مولوی به‌معنی ضیافتهایی که ماهیت آنها نیمه دینی بوده، و ساز زدن وترانه خواندن هم در آن ضیافتها مرسوم بوده است می‌آید(۱)

در فارسی برای جدا ساختن معانی: گوش دادن و (شنیدن و ترانه شنیدن) از یکدیگر، نخستین به صورت (سماع) و دومی به‌شکل (سماع) بکار رفته‌است. کلمهٔ (سماعی) که با افزودن یاء نسبت به دنبال واژهٔ (سماع) ساخته شده برخلاف (قیاسی) قاعده‌ای است که چیزی آنچنان که از اهل زبان شنیده شده به همانگونه نقل می‌گردد.

در عالم کلام نیز با این کلمه یك معنی غیر معقول اراده می‌شود.

از این معانی گوناگون اگر برخی استثناء بشود بسیاری از معانی دیگر این کلمه در عربی قدیم با معنی «ترنم به ساز و آواز» ارتباط نزدیك دارد.

از نظر اینکه نتیجه طبیعی شنیدن صدای خوش رقص را ایجاب می‌نماید،

* ـ نقل از مجلهٔ شرقیات دانشگاه استانبول، شمارهٔ ۵، سال ۱۹٦٤.

واژهٔ رقص نیز با معنی این کلمه (سماع) ارتباط نزدیك پیدا می‌کند.
از آغاز ظهور تصوف در دین اسلام، از نظر طبیعت و مزاج، صوفیان ـ که از همکیشان دیگر خود حساس‌تر بودند ـ نمی‌توانستند از هنرهای زیبا مانند: موسیقی و رقص ـ که مستقیماً در روح انسان تاثیر می‌کنند ـ دور و بیگانه بمانند اساسا در ظهور و پیدایش این مسلك، از نظر طبیعت افراد، نقش مهم انسانهای حساس را نمی‌توان انکار کرد. آنان که به سلك تصوف درآمدند، از یك نظر برای رهایی از احکام‌خشك شریعت و برای اینکه ذوقهای معنوی خود را در شرایط آزادتری پرورش بدهند مجبور بودند هرگونه حرکات خود را با قرآن و حدیث مربوط سازند، و فقط کوشش کردند به این صورت از طعن و ملامت افراد متعصب رهایی پیدا کنند.

این مساله که آیا شعر و موسیقی و رقص ـ که در دورهٔ جاهلیت بین اعراب رواج داشت ـ با اساس دین اسلام سازگاری دارد یا ندارد، زمانهای طولانی برسر آن مناقشاتی درگرفته بود.

برخی از اینان مخصوصاً موسیقی ورقص را مکروه وحتی حرام، و برخی نیز باتوجه به سببهایی که انسان را به‌سوی موسیقی و رقص سوق می‌دهد ـ و باتوجه به ماهیت بیدار کردن احساساتی که در انسان وجود دارد ـ آنرا مباح شمرده‌اند.

بدینگونه (سماع) که ازاین دو هنر یعنی: (رقص و موسیقی) بهره یافته به نظر برخی مکروه و یا حرام و به‌نظر بعضی مباح شمرده شده است.
آنان که سماع را مکروه و یاحرام می‌شمردند به‌علت آنکه درقرآن (لهو و لعب) زیاد به‌چشم می‌خورد آنرا چون لهو و لعب تلقی نموده و طبق آیات قرآن درباب آن حکم کرده‌اند. زیرا واژهٔ (سماع) در قرآن نیامده است، و باتوجه به این موضوع که آیا سماع، لهو و لعب هست یانه اگر دراین باره بیشتر بحث کنیم بسیار به‌جا خواهد بود.

از اینرو لهو و لعب خواه در قرآن و خواه درجای دیگری به‌کار رفته باشد به‌معنی هرنوع بازی و مشغول شدن به چیزهای بی‌فایده و کاری که به‌یك مقصد حقیقی دلالت نکند و به‌معانی مترادف بازیچه و تفریح می‌آید.
در چهار مورد ازقرآن (سورهٔ ۵۲، آیهٔ ۱۲)، (سورهٔ ۲۱ آیهٔ ٦٤)، (سورهٔ ٤٧، آیهٔ ۳٦) و (سورهٔ ۵۷، آیهٔ ۲۰) زندگی این جهانی به‌لهو و لعب تشبیه‌شده است.

در دو مورد (آیهٔ ۷ از سورهٔ ۵۱ و آیهٔ ۳۱ از سورهٔ ٦۲) از کسانی که دین خود را به‌شکل بازیچه (ویا وسیلهٔ بازی) درآورده‌اند سخن رفته است.
در یك‌جا (سورهٔ ۲۱ آیهٔ ۱۷) از خدایی که زمین و آسمان‌را آفریده و این امر را به‌صورت بازی اتخاذ نکرده بحث شده است.
در یك مورد نیز (سورهٔ ۳۱، آیهٔ ٦) از برخی انسانها که بی‌اطلاع بودندو

برای گمراه ساختن دیگران از راه خدا به‌سخنان بی‌حاصل (لهو الحدیث) می‌پرداختند سخن رفته است.

در یك‌جا (سورهٔ ٦٢ آیهٔ ١١) به این‌نکته اشاره شده است که عمل کسی که به خدا نزدیك است از تجارت و بازی پرخیرتر و بهتر است (٢).

از کلماتی که در همهٔ این آیات آمده بیشتر پرداختن به کارهای بی‌معنی و پوچ قصد شده است و این حال امروز نیز مورد قبول و تصویب قرار نمی‌گیرد. در صورتی که در هیچیك از این‌آیات به‌حرام بودن رقص و یا موسیقی هیچ تصریحی وجود ندارد. فقط در آیه‌ای که قبلا بدان اشاره شد (٣١ر٦) لهو الحدیث از طرف طبری به‌گونه‌های مختلف مورد مطالعه قرار گرفته و به معنی (ترانه) تفسیر شده است. و به استناد به این آیه دربارهٔ منع فروش کنیزك اسیر، حدیثی نقل گردیده است. ولی از سیاق معنی بیشتر بی‌دینی و سخنهای غیر اخلاقی ازآن دانسته می‌شود. این طرز تفسیر احتمالا موجب شده است تا مخصوصا در بین متعصبین، (سماع) مکروه و حرام شمرده شود. با این‌گونه تفسیر، یکی از آیاتی که در فوق نقل شد براین معنی دلالت دارد که آنها که دین را می‌خواهند به صورت بازیچه‌درآورند عاقبت فجیعی در انتظارشان است.

این نکته را نیز در اینجا باید اضافه کرد که کسانی هستند که درزیر نقاب (دین) می‌خواهند ذوقهای نفسانی خود را اقناع نمایند.

این مساله که موجب پیدایش مناقشات طولانی بین علمای دینی و صوفیان شده است سرانجام از طرف غزالی (متوفی ٥٠٥ هجری = ١١١١میلادی) مفصلا مورد بررسی قرار گرفته است.

غزالی بنابر اهمیت این مساله یك قسمت از کتاب (احیاء علوم‌الدین) خود را به‌نام (کتاب سماع) به این موضوع اختصاص داده است. غزالی در این اثر، نخست بطور خلاصه از تاثیر مهم سماع در روح انسان بحث کرده و پس از آن گفته است که سماع در قلب وجدی ایجاد می‌کند که آن وجد اعضای بدن را به حرکت درمی‌آورد ـ که گاهی این حرکات موزون و گاهی غیر موزون است. یکی از این حرکات تصفیق (٣) و رقص و دومی را اضطراب نامیده است. وی پس از ذکر این مساله آراء و افکار مربوط به‌حرام بودن سماع را نقل کرده است. در این‌باره اولا به عقاید بزرگانی چون امام شافعی و مالك که بنیان‌گذار مذاهب بزرگی هستند، و سفیان الثوری و حماد اشاره نموده و پس از آن مساله را بیشتر از نظر روحی مورد بررسی قرار داده است، و اینکه حالات روحی با دین در چه شرایطی به یکدیگر نزدیك یا از هم دور می‌گردند.

برای تحقیق در این موضوع اولا به احادیث مراجعه نموده و از روی احادیثی که از کتب معتبر حدیث نقل کرده گفته است: وسایل تفریح و رقص که بعد از پیغمبر (ص) مکروه و یا حرام شده‌است، پیغمبر خود، اینها را بد نمی‌دانسته. بعد از شرح این مطلب می‌پرسد که صدای خوش چیست؟ آیا گوش دادن با

صدای خوش مباح است؟ از میان سازها به کدامیك جایز هست، و یا جایز نیست که گوش بدهند؟ و این قبیل مسائل را مورد بررسی قرار داده است.

به نظر غزالی صدای خوش‌صدایی است که وقتی سامعه آنرا می‌شنود او را خوش می‌آید وآن صدا، صدای خوش است.

این نیز بنابر آنکه ممکن‌است موزون و یا بی‌وزن باشد به‌دو قسم تقسیم می‌گردد: موزون تقسیم می‌شود به مفهوم مانند اشعار، و غیر مفهوم مانندصدای جمادات و حیوانات ولی لطف اصوات خوش موزون نیز آن‌سوی زیبایی وزن می‌ماند!

چه‌بسا اصوات خارج از وزن هست که خوشایند است و ای‌بسا صداهای موزون که ناخوشایند است.

صداهای موزون به اعتبار مخارجشان بر سه قسم‌اند:

نخست ــ صداهایی که از جمادات مانند آلات موسیقی به درمی‌آید.

دوم و سوم ــ صدایی که از حنجرهٔ انسان و یا حیوان خارج می‌شود.

گوش دادن به صداهای خوشی که از اینها به‌در می‌آید نباید حرام و یــا مکروه شمرده بشود. کسانی که این صداها در آنها تاثیر نمی‌کند باید درسلامت روح آنان شك کرد. زیرا تاثیر این صداها برروی کودکی که در گهواره است و یا شتر و گوسفند امری مسلم و یك واقعیت است. پس اگر اینها را حرام می‌شماریم باید شنیدن صدای بلبل یا پرندگانی نظیر آنرا نیز حرام بدانیم.

هر کدام از حواس پنجگانهٔ آدمی از چیزی لذت و بهره می‌برند: مثلا: باصره از تماشای سبزهٔ زیبا محفوظ می‌شود و شامه از بوی خوش. و بدین ترتیب اینها را هم باید حرام دانست.

از نظر شرع گوش دادن به‌صدای برخی سازها و وسایل تفریح ــ که ممنوع و حرام محسوب شده ــ جایز است، چه این منع مربوط به خــود آلات و ادوات است، و لذتی که از آنها حاصل می‌شود مباح است، در غیر این صورت هر شیء لذت بخش را باید حرام شمرد.

بنابراین شنیدن صدای خوش ایجاب می‌کند که چنانچه لذتی که در سماع احساس می‌شود مباح دانسته شود گوش کردن به صدای خوش هم باید مباح باشد. در این صورت در نتیجهٔ شنیدن صدای خوش، که مباح شمرده شده، رقص هم مباح است. و بنابراین اگر آن چیزی که انسان را به رقص وحرکت درمی‌آورد (سماع)، مباح و مقبول شمرده شود رقص هم که براثر سماع به‌وجود می‌آید مقبول است. بدین ترتیب در نتیجهٔ سماع که گوش دادن به صدای‌خوش است وجدی در انسان حاصل می‌شود که منجر به حرکت درآمدن اعضای بدن می‌شود که همان رقص است و خلاصه این بدان معنی است که سماع، رقص را نیز شامل می‌شود. به حرکت درآمدن یا نیامدن مربوط است به ضعف و یا قوت وجد، و نیز مربوط است به‌کسی که بتواند آنرا آشکار بکند یا نکند. قوت‌

داشتن یا نداشتن به این امور و به‌حالات وجودی او مربوط می‌شود.
ولی آن‌کس که در حال حرکت است نباید در کائنات، غیر از جمال خدا چیز دیگری را ببیند. آن‌کس که سماع می‌کند، سماع وی عشق او را در مقابل خداوند، و شوق قوی او را به‌حرکت درمی‌آورد و آنرا قویتر می‌کند که از این نیز حالات به‌وجود می‌آید. این حالات با آتشهایش قلب را می‌سوزاند و آن را از بدیها پاك می‌سازد. بعد ازاین پاکیزگی حالات مشاهده و مکاشفه در آدمی حاصل می‌گردد.

گمان می‌رود چون در زمان غزالی نحوهٔ انجام سماع معلوم بوده، وی طرز انجام سماع را بیان نکرده و تنها آدابی را که باید درسماع رعایت بشود روشن می‌کند که از طرز حرکات سماع کنندگان وطرز ترکیب مجلس سماع کم‌وبیش می‌توان اطلاعاتی به‌دست آورد:
یکی از این آداب در نظر گرفتن زمان و مکان و اخوان است (٤).
هنگام آماده شدن غذا و یا در وقت خصومت، و هنگام نماز و بروز حوادثی که دل را مضطرب می‌سازد فایده‌ای که از سماع انتظار می‌رود به‌دست نمی‌آید به‌همین ترتیب درجای پرازدحام و یا آلوده و یا درجایی که در آن چیزی باشد که قلب را به‌خود مشغول کند سماع کردن جایز نیست.
و اما درمورد اخوان (یاران): در حضور کسی که منکر سماع است و مجلس را باحضور خود غیرقابل تحمل می‌سازد و در حضور شخص متکبر و یا صوفیی که تظاهر به وجد می‌کند سماع کردن جایز نیست.
ادب‌دوم ــ نگاه کردن حاضران است، چه ممکن است وقتی که مریدان در اطراف شیخ هستند سماع به‌آنها زیانی برساند.
ادب سوم ــ آنکه به‌قوال گوش دهد و به‌اطرافش توجه نکند، خمیازه‌نکشد، سرش را زیر بیندازد و از دست به‌هم زدن و حرکات دیگر خوددازی نماید. و بعد از آنکه به‌وجد آمد به‌حرکت درآید که این نیز به‌درجهٔ قوت وجد مربوط می‌شود.

ادب چهارم ــ اینکه ازجا برنخیزد و اگر بتواند بر خود مسلط باشد بــا صدای بلند گریه نکند. چه افراط دراین کار و پاره کردن لباس فقط در حالتی مباح است که مثلا کسی نتواند جلو تنفس خود را بگیرد، و مانند این رقص کردن و یا تظاهر به گریستن است که مباح می‌باشد، زیرا اگر قصد ریا در میان نباشد به دروغ گریه کردن نیزمستجلب حزن‌واندوه است. رقص نیز موجب تحریك سرور و نشاط می‌گردد. هر خوشحالی ــ چون مباح است ــ جایز است که به‌حرکت درآید، و اگر حرام باشد نیز جایز است.
ادب پنجم ــ موافقت‌وهمراهی با جماعت سماع کننده امری ضروری است. هرگاه یکی از آنان درحالت وجد حقیقی، و یا بدون اظهار وجد به‌اختیار خود برخیزد موافقت باوی شرط است. به‌همین ترتیب در سایر حرکات وی نیــز

موافقت داشتن از آداب مصاحبت و معاشرت است. ملاحظه می‌شود که غزالی بیشتر حرکت افرادی را که درسماع به‌حالت وجد درمی‌آیند، و در اثنای این حرکت مثلا عمامه‌هایشان می‌افتد و یا لباسهای خود را پاره می‌کنند، به صورت مبهمی بیان کرده، و ازآن به‌عنوان آئینی که قواعد مشخصی داشته باشد سخن نگفته است. متاسفانه در اوایل احتمال می‌رود در مورد حرکت کسی که درحال وجد است و موافقت دیگران از روی ادب، و نحوهٔ اجرای این موافقت در این آئین اطلاعات بیشتری داده نشده است. ولی از مجموع اینها چنین برمی‌آید که غزالی به جنبهٔمشروع بودن سماع‌اهمیت داده‌است.در زمان ابوسعیدابوالخیر که در نیمهٔ اول قرن پنجم هجری شهرت فراوان داشته و تقریباً دو قرن بعد از آن در زمان مولانا نیز، (سماع) در حالت وجد دینی و به صورت یك ضیافت نیمه دینی صورت می‌گرفته است.

هیچ شکی نیست که در امر پیدایش سماع، وجود صوفیه که در حالت وجد دینی همراه با موسیقی دست به‌حرکات موزون زده‌اند ــ و این حرکات اثرات مطلوبی در محیط آنان به‌جای گذاشته ــ نقش مهمی ایفا کرده است. در حقیقت کسانی که می‌خواستند زودبه‌زود حرکات آنان را مشاهده کنند برای تکرار این حرکات به دنبال وسیله گشته و برای دست یافتن بدان، ضیافت دادن به دراویش را بسیار مناسب می‌دانسته‌اند. از چه زمانی ضیافت دادن به دراویش معمول شده، قطعا معلوم نیست؛ ضیافتهایی بدین‌گونه بیشتر در دورهٔ صوفی معروف ابوسعید ابوالخیر دیده می‌شود. بعد از آن نیز مولانا یکی ازعوامل‌مهم برپا شدن این قبیل ضیافتها گردیده، بدان‌حد که سابقهٔ قبلی این عادت به‌کلی فراموش، و به مولانا نسبت داده شده است.

در این امر اهمیتی که مولانا برای سماع قائل‌شده و کسانی که پس از وی آمده و در تکامل این آئین اهتمام ورزیده‌اند نقش مهمی ایفا می‌نماید.

این نکته را باید اضافه کرد که تازمان مولانا این عادت به این صورت در سرزمین (آناطولی) جاری و معمول نبوده است. ما دراینجا قبل از بحث دربارهٔ کیفیت سماع در دورهٔ مولانا به‌اختصار به‌شرح نحوهٔ سماع در زمان ابوسعید ابوالخیر و نیز زمان مولانا و ارتباط و تفاوتهای آن دو ــ که از طریق مآخذ و منابع موجود به دستما رسیده می پردازیم. ولی باید به این نکته اشاره‌کردکه چگونگی حرکات کسانی که درآن زمان در آئین سماع شرکت می‌کردند با آنچه در زمان مولانا دیده می‌شود به‌تفصیل ذکر نشده‌است. در مآخذی که دربارهٔ شرح احوال ابوسعید ابوالخیر دردست است روایاتی مربوط به سماع آمده‌است که اهم آنها به‌شرح زیر می‌باشد:

پدر ابوسعید ابوالخیر عادت‌داشت که هرشب هفته را که در خانه‌ای‌مجلسی ترتیب داده می‌شد پسرش را باخود ببرد. هرگاه شخص محترم و یا غریبی می‌آمده او نیز به این مجلس سماع دعوت می‌شده است. پس از صرف غذا و ادای نماز وخواندن اوراد سماع برگزار می‌شد. در وقت سماع قوال می‌خواند.

آنها نیز بعضی از اوقات تا بامداد به‌رقص می‌پرداختند. در زمان شهرت ابوسعید نیز از افراد مختلف پول گردآوری می‌شده و باآن پول مجلس سماع ترتیب می‌یافته است. روزی مریدان شیخ از بازار می‌گذشتند، قوالانی را که از طوس آمده و در بازار سماع می‌کردند دیدند. شیخ خواست که سماع آنان را ببینند. پس به خادمش تاکید کرد که به‌بازار برود و شخص نیکورویی را پیدا کند و از وی بخواهد تا مخارج مجلس سماع قوالان را بپردازد. خادم همه‌جا را گشت و چنین کسی را نیافت، پس‌بازگشت و شیخ را گفت: همه‌جا را گشتم و نیکوروی‌تر از شیخ کسی را ندیدم. بدین سبب شیخ فرجی خود را به‌درآورد وگفت: این را به‌دکان ابوجعفر ببرو به‌او بگو که برای تامین هزینهٔ سماع امشب پنجاه دینار بدهد. خادم فرمان اورا به‌جا آورد، از شخص مذکور پول لازم را گرفت و بدین ترتیب مجلس سماع تشکیل گردید.

گذشته از سماعی که به‌صورت دسته‌جمعی انجام می‌گرفت ابوسعید نیز مانند مولانا به‌طرق مختلف به‌تنهایی به‌سماع می‌پرداخت و دراین باره منابعی در دست است که بعدا بدانها اشاره خواهد شد.

اساسا اگر شرح احوال این‌دو صوفی را مورد تحقیق و بررسی قرار بدهیم صرفنظر از مزیت‌های اخلاقی و شاعری مولوی خصوصیات دیگر این‌دو بسیار شبیه بهم و کاملا مشهود است. ولی طرز سماع این‌دو را می‌توان تخمین زد که با یکدیگر فرق دارد. در حقیقت می‌توان گفت‌طبق روایتی که در فوق بدان اشاره شد در دوران ابوسعید مخصوصا سماع دسته‌جمعی بعد از صرف غذا انجام می‌گرفته است و از منابعی که از احوال مولانا بحث می‌کنند چنین برمی‌آید که اصطلاح چرخ‌زدن در نزد مولویه بطور فراوان دیده می‌شود ولی در عهد ابوسعید به‌نظر نمی‌رسد.

در حقیقت اندکی بعد در زمان مولانا ــ که بعدا بدان اشاره خواهد شد ــ مخصوصا توصیه می‌شود که در حالت گرسنگی به‌سماع باید پرداخت که حال شخص از چرخ‌زدن به‌هم نخورد و این کار برای جلوگیری از ناراحتی ناشی از چرخ‌زدن امری طبیعی است. روزبهان بقلی که د رسال ۶۰۶ هجری یعنی دوسال بعد ازتولد مولانا فوت کرده‌است شرایط سماع را برمی‌شمارد ومیگوید: قوالی‌که در سماع ساز می‌نوازد و ترانه می‌خواند باید خوشرو باشد، و برای آسایش و آرامش قلب عارفانی که در مجلس سماع حضور می‌یابند وجود بوی خوش و روی نیکو و صدای خوش ضرورت دارد.

در نتیجه ملاحظه می‌شود که بیشتر، رواج سماع به فرقهٔ مولویه ارتباط و بستگی داشته است، و تا این اواخر در آثاری که تالیف گردیده تنها راجع به مباح بودن یا نبودن آئین سماع سخن بمیان آمده و دربارهٔ نحوهٔ اجرای سماع اطلاعات بیشتری ذکرنشده است. این حال در مورد آئینهای فرقه‌های دیگر نیز صادق است. به احتمال زیاد علت عدم ذکر این تفصیلات در کتابها آنست که

این مسائل را باید عملا فراگرفت.

برخی از محققان و مورخان اروپایی که دربارهٔ این آئینها به تحقیق پرداخته‌اند چون نسبت به این موضوع بیگانه بوده‌اند اطلاعات لازم را به‌دست نیاورده و نتوانسته‌اند تفصیلات آنرا ذکر نمایند.

معروف است که مولانا ـ که سماع را به‌صورت نوعی عبادت درآورده ـ بعد از ملاقات با شمس تبریزی به‌سماع پرداخته است. به‌سبب ارتکاب این عمل، وی نیز مانند ابوسعید ابوالخیر مورد انتقاد قرار گرفته است.

سلطان ولد در کتاب ابتدانامه می‌گوید که مولانا بعد از آشنا شدن با شمس تبریزی شب و روز درحالت سماع، و فریاد زنان به‌جاهای مختلف می‌رفت و می‌رقصید و به مطربان زروسیم می‌داد تا وقتی‌که قوالان از نواختن و خواندن خسته می‌شدند، و همهٔ خلق شهر برای همداستانی و موافقت با او به سماع مبتلا شده بودند.

احمدبن فریدون سپهسالار در رسالهٔ خود می‌گوید که مولانا قبل از دیدار با شمس تبریزی مطلقا سماع نمی‌کرد و طبق میل ودرخواست شمس به سماع آغاز نموده و تا پایان عمر از آن دست نکشیده، و آنرا به‌صورت طریقت و آئین درآورده است. بعد از این مقال تاثیر سماع را در روح شرح و توضیح می‌دهد. سماع برای عامهٔ خلق ـ که به هواهای نفسانی مشغول می‌شوند ـ حرام است. برای طالبان حق و عاشقان خدا حلال است، زیرا شوق طلب خداوند در آنان زیادتر می‌شود و جز خدا چیزی به‌چشم آنان نمی‌آید. گذشته از این از حرکاتی که در هنگام سماع مشاهده می‌شود معانی مختلفی به‌چشم می‌خورد: چرخ زدن نشانهٔ توحید است که مقام عرفای موحد می‌باشد. عارفانی که در این مقام‌هستند از هر جهت محبوب و مطلوب را می‌بینند و به هرطرف که می‌گردند به فیضی نائل می‌شوند. پریدن و پایکوبی نشانهٔ تسخیر نفس سالك است که هر چیز غیر از خدا را زیرپا می‌گذارد.

دست افشانی علامت خوشحالی حاصل از وصال محبوب است، و همچنین نشانهٔ اقبال به‌مرتبهٔ کمال و شکست دادن لشکر نفس اماره است. در وقت سماع، تنها در حالت بیخودی جایز است‌که‌کسی را در آغوش گیرند. آنکس که ایستاده است چنانچه خود را درآینهٔ باطن کسی مشاهده کند و او را در آغوش گیرد، از مشاهدهٔ آن جمال حالات خویش را درآن می‌یابد. خلق را به سماع کشانیدن و به‌حرکت تشویق نمودن مقام اهل (صحو) است. هدف آنست که فیضی که دراین مقام حاصل و برقلب حاضران پراکنده می‌شود همه را شامل گردد. تواضع و سجده نیز عبارت است از مقام بندگی. در سماع خالی بودن معده شرط است. ملاحظه می‌شود که در رسالهٔ سپهسالار نیز که از سمـــاع مولانا ـ که به‌تشویق شمس آنرا به‌صورت آئین و طریق و عادت درآورده ـ

بحث شده، ودربارهٔ طرز سماع فقط از حرکات دست‌وپا و چرخ‌زدن سخن به‌میان آمده ولی توضیحی دراین‌باره داده نشده است.

بدون شك اکثر مآخذ و منابعی* که درباب سماع مولوی است در مناقب‌العارفین افلاکی موجود است. با اینهمه نمی‌توان گفت که در آنجا نیز طرز و اصول سماع کردن مولوی با همهٔ دقایقش شرح داده شده است.

مادر اینجااز‌اسنادی‌که‌دراثرمذکور (مناقب)آمده‌سود جسته کوشش‌خواهیم کرد که نتیجه‌ای به‌دست بیاوریم:

از این‌کتاب چنین برمی‌آید که یك صدای خوش و یا پرمعنی کافی بود که مولانا را به‌سماع وادار سازد: در کوچه، در بازار، د رمسجد مرام (۵)، درچشمهٔ آب‌گرم، در آسیاب و در میدان شهر قونیه سماع می‌کرد. اولا برای سماع، قابلیت شرط بوده است. مولانا از اینکه اهالی قونیه در خفا باسماع زیادمخالفت می‌کردند لب به شکایت می‌گشود. در مناقب‌العارفین دوگونه سند درباب سماع مولانا وجود دارد:

یکی ـ سماعی که مولانا به‌تنهایی بدان می‌پرداخت.

و دیگری ـ سماعی‌که به‌صورت دسته‌جمعی انجام می‌شده است. اینك به شرح این‌دو می‌پردازیم:

۱ـ سماع انفرادی مولانا:

بعد از غیبت شمس (۲۱ شوال ٦٤٢) مولانا فرمان داد که برای او یك فرجی هندباری و یك کلاه پشمی عسلی رنگ درست کنند، جلو پیراهنش را بازکرد، دستار لعلی‌اش را به‌شکل شکرآویز بست و کفش و چکمهٔ مخصوص مولویان را پوشید. آستین فرجی‌اش را جمع کرد، و دستور داد که رباب را به‌شکل شش خانه درآورند و بعد از اتمام همهٔ اینها به‌سماع آغاز کرد. از دنیا سه‌چیز را برگزیده بود: سماع، شربت و گرمابه. شمس نیز قبلا در عراق عجم سماع می‌کرد. مولانا در ضمن سماع شعر می‌سرود و از شوق سرودن اشعار برقص می‌پرداخت. در ضمن اینکه قسمتی از مثنوی را می‌سرود و قوالها ساز می‌زدند و تغنی می‌کردند، وی نیز به هیجان می‌آمد و خروشان سماع می‌کرد. بهمین‌گونه مریدان هم گاه‌گاه خروش برمی‌آوردند. پس از سکوت قوالها به گوشه‌ای میرفت وبه اطرافیانش می‌فرمود تا نور خداوند رااز درون چشمهای وی ببینند.

روزی با هیجان بسیار از مدرسه بیرون رفته و به حجرهٔ عزالدین، قاضی سیواس داخل شده و اورا کشان‌کشان به مجمع عشاق درآورده، و او نیز لباسش را پاره کرده و به‌سماع پرداخته است.

گاهگاهی در ضمن سماع و درحالت وجد فراوان می‌گفت که در هر چیز خداوند را می‌بیند. مدت مدیدی در حالت سماع باقی ماند، و گاهی از او خواهش می‌کردند از سماع بازایستد. هنوز از گرمابه درنیامده به سماع می‌پرداخت. از شدت شوق از صبح تانیمه‌شب در حالت رقص و چرخ‌زدن سماع می‌کرد و

گاهی اتفاق می‌افتاد که بیش ازیك هفته نیز درآن حال می‌ماند. در مدتی که در (ایلغین)(٦) به‌سر می‌برد سماعش چهل روز ادامه یافت. در هنگام ادامهٔ سماع در برابر درخانهٔ دعوت کننده می‌ایستاد و منتظر می‌ماند تا همهٔ مریدان وارد شوند. گاه اتفاق می‌افتاد که پابرهنه و سماع کنان به مدرسه می‌آمد و سماعی را که دربیرون آغاز کرده بود در داخل مدرسه هم ادامـــه می‌داد. در سماع، پشت کردن به‌سماع کنندگان نشانهٔ بی‌حرمتی است.

ملاحظه می‌شود که کسانی که گل برای او می‌بردند و یا سخنان مهیجی بر زبان می‌آوردند موجب می‌شده‌اند تا مولانا سماع بکند. بازدن یك نعره به سماع وارد می‌شد و با ادای لفظ (هی) به‌سماع برمی‌خاست و برخی را متحیرانه‌متوجه خودمی‌نمود. در ضمن سماع فتوی می‌نوشت، و به پرسشها به‌شعر پاسخ می‌گفت. همچنین درحین سماع به‌کنار تخت گویندگان می‌آمد و تعظیم می‌کرد و عذر می‌خواست. حمزهٔ نی‌زن را که در حالت موت در گذشته بوده زنده نمودو سه روز بی‌وقفه سماع کرده، و در پایان سماع نی‌زن درگذشته است. در وقت سماع گویندهٔ کوژ پشتی دارد که هم می‌نوازد و هم می‌خواند. به‌گویندگان و مردم دیگر بذل و بخشش می‌کرد. گاهی بعد از سماع به‌حمام می‌رفت، و گاهی هنگام نشر معارف الهی به وجد می‌آمد و به سماع مشغول می‌شد. گاهی نیز ازبس به سماع ادامه می‌داد گویندگان از نواختن و خواندن عاجز می‌شدند. در حین سماع خوشش نمی‌آمد کسی با او برخورد کند، و گاهی نیز از برخورد با یك شخص سرمست ناراحت نمی‌شد. در یك گوشهٔ مدرسه او و درگوشهٔ دیگر شاعر مشهور فخرالدین عراقی با هیجان زایدالوصفی سماع می‌کردند.

صبح همینکه یاران می‌آمدند به سماع می‌پرداخت، و از افراط در سماع بیمار می‌شد. در حالت سماع، هنگامی که مست می‌شد دست قوالان و یا پسرش سلطان ولد را می‌گرفت و درحالت چرخیدن و رقصیدن صلوات می‌فرستاد و دوباره به‌سماع مشغول می‌شد. مشهور است که با صدای چکش‌دکان صلاح‌الدین زرکوب و یا صدای ربابی که از میخانه‌ای به‌گوش می‌رسید شروع به سماع و چرخ‌زدن می‌کرد. از بسیاری سماع هواهای شهوانی عادی خود را نیز فراموش کرده بود. وقتی زکی قوال وارد می‌شد مولانا او را وادار به نواختن می‌کرد، و خود فورا به‌سماع می‌پرداخت. بعد از سماع سینه‌اش را مالش می‌دادند. در حین سماع دستش را از زیر دامنش بیرون می‌آورد و در دفهای خوانندگان پول می‌انداخت. درمیان هیئت قوالان خوانندگان (دف‌زن) و همچنین نی‌زنها بودند. گذشته ازاین از دف‌زنها و نی‌زنهای (زن) هم سخن به‌میان آمده است. گاهی از زیر آب‌سرد بیرون آمده سماع می‌کرد، و مدت مدیدی بدون اینکه غذا بخورد (الجوع الجوع، ثم الرجوع) گویان به سماع می‌پرداخت. در ضمن سماع وقتی کاملا از خود بیخود می‌شد، هرچه درتن داشت، همه را ـ بجز پیراهنش ـ به قوالان می‌داد، و در هنگامی که برهنه به‌رقص و سماع می‌پرداخت، اطرافیان

جامه‌های گرانبها در وی می‌پوشانیدند.
گاهی دعوت خواتین بزرگ زمانم را اجابت می‌کرد و به همراهی آهنگ و نوای ساز نی‌زن و دف‌نواز و خواننده سماع می‌نمود و آنها نیز برسر وی گل نثار می‌کردند. همینکه از گرمابه بیرون می‌آمد، به مدرسه می‌رفت و به سماع مشغول می‌شد.
در میان کسانی که همراه مولانا و یا منفردا سماع می‌کردند افرادی بودند که آنان نیز جامه‌های خود را چاك می‌زدند. وقتی مولانا خبر مرگ شمس را شنیده در حالت سماع غزلهایی به‌طرز مرثیه سروده است.
گاهگاهی در مراسم عروسی نیز به‌سماع می‌پرداخت. صلاح‌الدین زرکوب نیز در حضور حاکم، بنابه گفتهٔ مولانا، در مجلس تذکیر وی به‌شوق می‌آمد و سماع می‌کرد.
ظاهرا مولانا قسمتهایی از کتاب مثنوی را نیز درحین سماع سروده است.
۲ــ سماعی که به‌صورت دسته‌جمعی اجرا می‌شود:
آئین سماع در آغاز با مولانا به‌طرز کلاسیك آغاز و به‌تشویق شمس به صورت چرخ‌زدن درآمده، و در اندك زمانی موردتوجه واقع شده و رواج پیدا کرده و به‌شکل ضیافت تفریحی و نیمه‌دینی بزرگان دوران درآمده است.
سماعی که به‌صورت دسته‌جمعی اجرا می‌شد در مدرسه‌ای که مولانا در آنجا بوده، و در خانه و باغ حسام‌الدین چلبی، و در ایلغین، و در خانهٔ بزرگان زمان و یا در مدرسهٔ صدرالدین قونوی برپا می‌گشت. از ظواهر چنین برمی‌آید که در اوایل، وقت سماع مربوط به پیدا شدن حالات وجد در مولانا بوده است. احوال و حرکات هیجان‌انگیز و یا یك سخن و نکته و کرامتی از جانب وی موجب می‌شده تا اولا او به‌سماع برخیزد و سپس همگان به‌صورت دسته‌جمعی به‌سماع بپردازند.
حسام‌الدین چلبی بعد از فوت مولانا احتمالا برای حفظ خاطرهٔ پیر خود و برای نگهداشتن آئینی که مولانا بدان علاقه داشت بعد از هر نماز جمعه، پس از قرائت قرآن با اجرای سماع دسته‌جمعی آنرا به‌صورت آئینی خاص درآورد. ولی مخصوصا پیری که پیشوای این طریقت بود امکان داشت که بر اثرهیجانات سریع از دایرهٔ این رسوم پا فراتر بنهد، و از طرف افراد دیگر نیز علل مختلفی موجب می‌شد تا مجلس سماع ترتیب دهند: گاهی جوانی که به مولانا عشق می‌ورزیده، برای اظهار ارادت خود، از سوی پدر وی و یا بازرگانی که درتجارت همواره متضرر می‌شده برای آنکه بیشتر متضرر نشود و یا از جانب رجال‌دولت مانند: سلطان ویا معین‌الدین پروانه و یا از سوی شخص محترمی، و یا از طرف کسانی که از مولانا کراماتی دیده بودند و یا از سوی یك قاضی همچون کمال‌ــ الدین کابی و یا از جانب همسران بزرگان دولت وقت و یا تجار، و یا از سوی زنی که به‌وی ارادت می‌ورزیده ترتیب مجلس سماع داده می‌شده است. گاه

مشاهده می‌شد که در مراسم ختنه‌سوران که بزرگان هم درآن مجلس دعوت می‌شدند یا در عروسی آئین سماع برگزار می‌شد.

همچنین درمجالسی که درمدرسه‌ها تشکیل وسماع درآنها برگزار می‌شد امرا و بزرگان دولت نیزشرکت می‌جستند. دراین میان ازطرف خودمریدان نیزمجلس سماع ترتیب می‌یافت. این ضیافتها باتوجه به خصوصیت دعوت‌کنندگان، در خانه‌ها وکاخ پادشاهان و یا درمدارسی که مراسم پوست‌نشینی (اجلاس) و یاهرگونه مراسم دینی در آنجا انجام می‌شده ترتیب می‌یافت. و این به‌یك نوع مراسم مولود (۷) شبیه بوده است. از مناقب العارفین، چنین برمی‌آید که به‌ویژه در جاهایی که جنبهٔ دینی داشته بعد از قرائت قرآن به سماع می‌پرداختند و سپس غذا می‌خوردند. درمنازل و کاخها نیز به‌احتمال قوی همین روش اعمال می‌شده است. در حقیقت از مدارکی که دربارهٔ سماع در دست است ظاهرا چنین‌برمی‌آید که در این قبیل ضیافتها نخست قرآن خوانده می‌شده است، ولی دربارهٔ این موضوع به طور قطع‌و یقین سندی در دست نیست، اما در بسیاری ازمدارك ذکر شده است که پس از سماع به خوردن غذا می‌پرداخته‌اند. همچنین ازمدارك موجود اطلاعات روشنی دربارهٔ شرکت کنندگان در مجلس سماع به دست می‌آید: در این مجالس یك ارکستر، سماع‌گران، و تماشائیان حضور داشته‌اند. دربارهٔ اعضای ارکستر اطلاعات دقیقی در دست نیست، و نمی‌دانیم که آیا همواره از خوانندگان بخصوصی تشکیل می‌شده، و آیا ساز مخصوصی می‌نواخته‌اند؟

اما جابه‌جا به انحاء مختلف از اسامی اینها سخن رفته است. در ضمن‌چنین فهمیده شود که به‌نوازندگان رباب نیز تمایل زیادی نشان می‌داده‌اند.

سازهایی که دربارهٔ آنها سخن رفته است عبارتند از: نی ــ رباب ــ دف ــ سرنا ــ نقاره و بشارت (که دربارهٔ ماهیت و چگونگی این ساز اخیر اطلاع‌دقیقی در دست نیست).

احتمالا درمجالس سماع همهٔ نوازندگان این سازها و یا برخی از آنهاشرکت می‌کرده‌اند. حتی‌الامکان سعی می‌شد تا محل برگزاری سماع وسیع باشد که اگر در آنجا بیش ازیك تن به‌رقص مشغول شوند با یکدیگر برخورد نکنند. طبق اسناد موجود در مدارسی که سماع برگزار می‌شد برای خوانندگان جای مرتفعی ترتیب داده می‌شد که آنرا (تخت) می‌نامیدند. همچنین از پاره‌ای مدارك چنین برمی‌آید که سماع را بایك ندای (هی) آغاز می‌کردند.

از برگزاری سماع جز نحوهٔ ترتیب سماع‌گران و چرخ‌زدن آنها و امکان پاره کردن لباسشان بعداز به‌هیجان‌آمدن، متاسفانه چیز دیگری به‌دست نمی‌آید ولی از یك غزل مولانا که با این‌مطلع آغاز می‌شود:

جان هم به سماع اندر آمد   آغاز نهاد کف زنی را

فهمیده می‌شود که در هنگام سماع کف می‌زدند. سماع‌گران تا وقتی که مولانا از سماع بازنمی‌ایستاد در حال سماع باقی می‌ماندند. سماعی کــــه در

روز انجام می‌شد تا نیمه‌شب و سماعی که در شب آغاز می‌شد گاه اتفاق می‌افتاد که تا بامداد ادامه پیدا می‌کرد. درمیان دعوت‌شدگان صاحبان شریعت و طریقت و رجال دولت هم‌دیده می‌شدند. گاه اتفاق می‌افتاد که اینان برای روشن نمودن محل سماع، شمع همراه خود می‌بردند.

بعد از اتمام سماع، سرانجام غذا صرف می‌شد. از مناقب العارفین دربارهٔ انواع غذاها هم اطلاعات کمی به دست می‌آید. فی‌المثل کمال‌الدین کابی‌که‌از قضاة بزرگ روم بوده می‌خواسته ضیافت سماعی ترتیب بدهد و به‌این منظور در قونیه اقدام به تهیهٔ قند سفید می‌کند، ولی از سی‌زنبیل بیشتر نمی‌تواند پیدا کند و برای جبران کمبود آن چند قوصره (سبدی که از برگ درخت خرما می‌سازند) نبات در آن مخلوط می‌کند، و باز چون کفایت نکرده به‌همسرپادشاه وقت (قماچ خاتون) مراجعه نموده است و این خانم هم ده کله‌قند هدیه کرده. پس مصلحت می‌بینند که به عامهٔ مردم (جلاب عسلی) داده شود. خلاصه کلیهٔ قندها را به‌حوض مدرسهٔ (قراتای) می‌ریزد، و غیر از آن چند خمرهٔ بزرگ را نیز پر از شربت می‌کند و برای اینکه مزهٔ همهٔ اینها یکسان باشد قدری از آنرا به‌نزد چاشنی‌گیر سلطان می‌فرستد، و سپس در آن‌شب به بزرگان دین و دولت که دعوت وی را اجابت کرده‌اند تعارف می‌نماید. و این رسم و عادت کم‌وبیش شباهت بسیار به مراسم مولود دارد (که امروزه نیز در مراسم مولود به مردم شربت می‌دهند). همچنین دانسته می‌شود که بعد از سماع غذاهای گوناگونی صرف می‌شده است ولی بااین‌همه در بین غذاها فقط از پلو و حلوا و قطاب نام برده شده است. سماعی که پس‌ازمولانا ـ امروزه به مناسبت سالگرد وفات وی برگزار می‌شود خود موضوعی است که جادارد درباب تاریخچهٔ تکامل آن جداگانه تحقیق شود.

در سالهای اخیر به‌ویژه در قونیه و گاهی نیز در استانبول آئین سماع برگزار می‌شود، و استاد محترم ما (هلموت ریتر) که شخصا در این قبیـــل مجالس شرکت کرده و با ارباب سماع و فرقهٔ مولویه در تماس بوده تفصیلات آنرا همراه با عکس منتشر نموده است*.

یادداشتها

۱ـ دربارهٔ سماع و تاریخچه و احکام و آداب آن مراجعه شود به سلسله مقالات مترجم در مجلهٔ موسیقی وزارت فرهنگ و هنر (شماره‌های ۱۰۸ـ۱۲۰)، سالهای ۱۳٤٥ـ۱۳٤۷.

۲ـ ... قل ما عندالله خیر من اللهو و من التجارة والله خیر الرازقین.

* در ترجمهٔ این مقاله آقای ناجی طوقماق دانشجوی گرامی ترك با اینجانب همکاری نموده است که بدین وسیله از زحمات ایشان سپاسگزاری می‌کنم (ح).

۳ـ کف زدن.

٤ـ اوحدی مراغه‌یی در (جام جم) گوید: مپسند این سمـــاع در دانش ـ بی‌زمان و مکان و اخوانش.

٥ـ نام محلی است.

٦ـ ایضا نام جایی است.

۷ـ مولود (در ترکی Mevlit) به اشعاری گفته می‌شود که درمنقبت حضرت رسول اکرم (ص) سروده شده و در جشنهای دینی و نیز در مجالس فاتحه و عزا خوانده می‌شود. کتابی به‌نام (وسیلة النجاة) از سلیمان چلبی حاوی این قبیل اشعار و بسیار معروف است.

تصحیح و تحشیه از دکتر محمد ریاض

استاد زبان اردو و پاکستانشناسی دانشگاه تهران

متن مکتوبات میر سیدعلی همدانی (۲)

نوزده مکتوب دیگر بنام میرسدعلی همدانی منسوب بوده و سالها پیذ
ترجمه(۱) آنها بزبان اردو چاپ‌گردیده است ـ نسخه‌ای ازمتن(۲) ترجمه شا
در دست اینجانب میباشد. از دیرباز بنده در تفحص پیداکردن متن فارس
مکتوبات نامبرده بوده واینك در دسترسی به۱۲ مکتوب (ازشماره ۸ تا ۱۹ آ
با متن ترجمه شده کاملا مطابقت دارد) توفیقی حاصل‌گردیده است ـ این م
درآخر دونسخه خطی رساله مستورات (منقبةالجواهر) حیدر بدخشی، یکی‌متعل
بکتابخانه ملی(۳) فرهنگ تهران و دیگری ازآن کتابخانه خانقاه احمدی (ؤ
تهران، مضبوط است و عکسهایی از هردو نسخه درکتابخانه مرکزی و مرَ
اسناد دانشگاه تهران (۵) وجود دارد. این متن تاکنون چاپ نگردیده اسد
بنده در جستجو هستم و امیدوارم که روزی متن هفت مکتوب مفقودالاثر مر
سید علی همدانی (شماره ۱ تا ۷) نیز پیداگردد ـ در نسخ دوگانه‌مزبور، اختلا
متن درصورت قابل ملاحظه‌ای وجود ندارد.

از متن ترجمه اردوی مکتوبات، موضوعات مکتوب هفتگانه بدین قرار بحد
میخورد: دراقسام مخلوقات، دربیان موجودات، درطلب علم، دربیان تجرید
تفرید، درعشق و محبت، در اوصاف روح و در نزول بلا ـ موضوع مکتوبا
دوازده‌گانه ، چنانکه خوانندگان‌گرامی خواهند دید، متنوع و گوناگون اسـ
وبرای افاده عامهٔ مریدین نوشته شده است ـ مؤلف مطالب بس‌طولانی‌اخلاذ
و دینی و صوفیانه را درچند جمله احصاء نموده و داد سخن داده است ـ چو
درسائر مکتوبات مؤلف مریدین و ارادتمندان خودرا «برادر» خطاب میکند، ؛
برین این متن را می‌توان «اخوانیات» میرسیدعلی همدانی موسوم‌کرد. اینا
متـن :

«مکتوب هشتم» در وصول.

ای برادر، بدان که اتصال به‌درگاه خداوند تعالی مانند اتصال‌جسم بجسم یا جوهر بعرض یا علم بمعلوم یا عقل بمعقول یا چیزی بچیزی دیگر نیست . سبحانه وتعالی عمایقولون(٦) علواکبیرا، اتصال درزبان شرع معرفت است و میان عالمان شرع وعارفان معروف است. پس پیوستن بحق‌تعالی آن باشدکه بری ومجرد باشد از دون حق‌تعالی و مشغول باشد بحق ـ هرمقدارکه از حق فارغ‌گردد، به‌غیرحق مشغول و متصل‌گردد ـ قول حارث رحمة‌الله‌علیه وانمود یك منك ازاین‌قرار بود چون ازدنیا به‌عقبی اتصال‌کرده بود. ولی مصطفی علیه‌ـ الصلوات از هردوکون انفعال نمود و بحق اتصال یافت وچنـان نگفت بعلت بودن مردکامل و این مرتبه خاص او بوده است.

ای برادر میان مومن وکافر و مخلص و منافق اجماع است که دنیا بد است استکه فصل ندارد: بصورت مرکبی از عناصر اربعه آب وباد وآتش و خاك و بمعنی مقداری ازصفات سبعه حیات وقدرت و ارادت وعلم وسمع و بصر و کلام‌داری. خاك گذرنده را بصفانش گذر نیست وآب تردامن را آنجا اثرنه و باد پریشان گرد را بدان فضا باد نه وآتش دودآمیزرا ازآن بقعه نورنه. این‌فصلی استکه وصل ندارد ولی چون خداوند حی وعلیم وقدیر ومرید وسمیع وبصیر و متکلم است، پس حیات وعلم وقدرت واراده وسمع و بصر وکلام حنان‌اتحاد واتصال معنوی دارند که تمیزی یکی از دیگری ممکن نبود چون حقیقت حیزهای مستحد من‌حیث ماهیت آنها دو نشود اگرچه درمحال مختلف ظهور یابد واین وصلی استکه فصل ندارد ـ اگرچه عناصر اربعه ازجهت ترکیب وتفرقه بدان حضرت ملحق نیست که محقق است ولی صفات سبعه بوجه تقدیس و تنزیه بدانحضرت منافستکه نه‌گزافست . پس باین‌وجه وصال «ممکن» «بواجب» و واجب است و ورای آن ممتنع ـ پس‌ازینجا توان دانستکه فصل بیوصل ، عین وصل بیفصل است‌ـ هرکرا بخود وصل بی‌فصل است او فصل بی‌وصل دارد ـ شبلی علیه‌الرحمة شاید ازینجا گفته استکه: الوضوء انفصال والصلواه اتصال فمن‌لم‌ینفصل لم‌یتصل ـ یعنی حقیقت وضـو انفصال از خـود است و حقیقت صلواة التصال بحق. پس هرکرا آن انفصال نباشد، این اتصال هم نبود که مراد از وضو دفع حدث است ووجود مانعیت حـدث دارد. پس بی‌رفع آن حدث، طهارت مطلق حاصل نگردد ووجود اورا بازاله این حدث از خود انفصال بود و در صلواة اتصال بحق باشد که (الصلواة معراج‌المؤمنین) بدین نظراست وآن مروج از طبیعت است. (فی مقعد صدق عندملیك (٧) مقتدر بیان بقاست) بوجهی وبوجهی بیان فنا ولی دنیاستکه درحجاب است. علامت نخست از (وان الدارالاخرة لهی‌الحیون (٨)) پیداست وعلامت دوم از (طبع‌الله علی قلوبهم فهم (٩) لایعلمون) ونیز از (کلا انهم من‌ربهم (١٠) یومئذ لمحجوبون) ـ پس اصل آخرت، بهشت است واصل دنیا دوزخ ـ هرکه از وجه طبیعت بحقیقت پیوست،

چه البشریة کله عذاب ـ هرصاحب دولتی را که نهایت مرجع و منتهای حضرت هرکه از وجه طبیعت بخود ماند، مبتلای عذاب گشت ووجود او برو عتاب شد خداوند تعالی خواهد بودکه از مبدای (الست بربکم(۱۱)) به (انالیربك‌المنتهی (۱۲)) آمده برطینت وی روحانیت وخمیر مایه انسانیت نهاده‌اند (ان‌الله خلق الخلق فی‌ظلمة ثم رش علیه نوره) بیـان آنست ـ پس‌از جـام (الست) مست گردیده‌اند که هرگز آن مستی ازکام جان ایشان زدوده نمی‌شود:

عشاق تو از الست مست آمده‌اند سرمست از بـادهٔ الست آمده‌انـد

پروانه صفت ، جانباز عشقند که کمند جذبه الوهیت درگردن ایشان ازعهد (الست) افتاده است وامروز چندان با پروبال درطلب سر اوقات جمال پرواز کنندکه بربنای (من‌یقرب الی‌شبرا تقرب‌الیه ذراعا) ازایشان استقبال بعمل‌آورند وجواب جذبه ایشان دهند و بکنار زلال وصال ببرند. گویندکه با پروبال ضعیف خود گرد سر اوقات جمال ما گردیده‌اند بایدکه پروبال آنان را بر سنت (والذین جاهدوافینا لنهدینهم(۱۳) سبلنا) جادهیم و برمحك (یمحوالله (۱٤) مایشاء و از دنیا به‌آخرت رسید و بوصول جنت کامران شد واز دوزخ‌طبیعت خلاص‌یافت یثبت) ایشان را ثبات دهیم- پس بدین‌طریق بایشان محویت واثبات حاصل میشود. صوفی درآن مرحله دوعید یابد: یکی عید محویت و دیگری عید اثبات دراین مقام اگر اورا رواح‌الله و حکیم‌الله خوانند، می‌زیبد و قبائی اینچنین برقامت وی راست بیاید که (یهدی‌الله‌لنوره (۱۵) من‌یشاء) :

ای دل این راه به قیل و قالت ندهند جز بردر نیستی، وصالت ندهند

وانگاه در ان هوا کـه مرغان وی‌اند تا با پروبالی ، بر وبالت ندهند

دانی چه بود شرط خرابات ؟ نخست تاج وکمروکلاه دربازی، چیست

ای برادر ، خدای تعالی را بندگانند که از بند خودی آزادند و درعالم‌الوهیت درتصرف جذبات خوشحالند :

صوفیان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس مـدیـد کنند

ای برادر، بزرگان گویندکه رسیدن بحق‌تعالی ازترك محبت دنیا مشکل‌تر است ـ فکر عیال واطفال محبت دنیا نیست بلکه متعلقات را بخاطر طوری‌آوردن که دل به‌آنها متوجه باشد وازخدا غافل ـ کسی‌که همواره درطلب دنیا و فکر خداطلبی باشد، اورا بخدای تعالی رسیدن دشوار بود:

تا بود یك ذره از هستی بجـای کفر باشد گر نهی درعشق پای

گویند شبلی رحمة‌الله‌علیه پیش خواجه جنید رحمة‌الله رفت ـ توبه‌کرد و بخانه بازآمد ـ روز اول ترك دنیا کرد و روز ثانی ترك عقبی و روز ثالث بخدا رسید- روز چهارم کسی ازاو پرسیدکه بخدای رسیدی؟ گفت دیروز- سائل گفت چگونه ؟ گفت روز نخست که پیش خواجه رفتم و توبه‌کردم واز سردنیا خاستم و روز دوم از سر عقبی هم خاستم- روز سوم پس حجاب بخدای‌تعالی باقی نماند :

محراب جهان جمال رخسار ماست　　　سلطان جهان دردل بیچارهٔ ماست
(والسلام علی من اتبع الهدی) .

مکتوب نهم ، درتصفیه باطن

ای برادر ، در پاکیزه‌گردانیدن اخلاق وتبدیل صفات مذمومه بمحمود روز بروز تاحد ممکن کوشش نمای واین را مهمی بزرگ دان ـ اهمال وتغافل در این‌راه روا ندار که بیدایی سخت درپیش است نعوذبالله منها ـ بدان‌که هرجه درعالم سباع ووحوش و حیوانات‌اند، ازآن هریك صنعتی درآدمی هست واگر صفت حیوانی غیرازصفت انسانی در وی غالب بماند، فردای قیامت اورا بدان صورت حشرکنند . مثلا کسی‌که صفت غضب غالب دارد بصورت‌خوکی‌ودارنده کبر غالب را درصورت پلنگی ـ واگر درکسی صفت چاپلوسی غالب‌بود، فردای قیامت اورا بصورت روباه حشرکنند و دیگر صفات را هم برین‌قیاس بایدنمود ـ درخبر است‌که فردا ابراهیم خلیل علیه‌السلام ببینند‌که آنرا به‌دوزخ می‌برند ـ فرمایدکه خداوندا کدام رسوایی ازاین بدترکه من درجنسات هستم و پدرم را به‌دوزخ می‌برند ـ آخر در دنیا خواسته‌بودم‌که (ولاتخسرنی‌یوم‌یبعثون) (١٦). درحال از صورت برکشند و بصورت گفتار گردد که دنیا صفت وی براوغالب بود وآنگاه حضرت خلیل(ع) را فرمان شود که ببین، ترا باین‌گفتار چه‌نسبت؟ ای برادر، ببین‌که بوجه قربت اصحاب‌کهف ، سگی را ازصفت خود برمی‌آرند و آدمی گردانند ولی صفات آزر، اورا گفتار سازند چون درصورت آدمی همان صفات داشت ـ پس اعتبار درصورت نیست، درمعنی است ولی اهل‌جهل امروز نظر برصورت دارند ـ بسا آدمیان را بصورت‌سباع ووحوش می‌بینی‌که‌این‌صفات روزی‌ه باعث خواری ایشان باشد وآب از دو دیده می‌ریزند و چه‌بسا سباع و وحوش که بامر خداوند ، حلیه انسانی یابند ـ بلکه این مقام به‌جماد ونبات هم میدهند چنانکه حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم درباره کشور احد فرموده‌اند: احد جبل یحبنا ونحبه ـ می‌گویند من را کسوت سنگی از ظاهر آن‌کوه برکشند و بصورت آدمی و درمرتبه صدیقان درخواهدآمدکه صفت صدیقان داشت ـ لاجرم در زمرهٔ صدیقان درآمد وواقعه گریه نمودن ستون حنانه هم خود معروف‌است.

ای برادر، درراه تصفیه باطن، هوسها وآفتها زیاد است ـ پس غافل نباید بود تا صفات ذمیمه زائل شود وصفات‌حمیده جای‌آنهارا گیرد تا فردا صورت بدیل شده باعث‌رسوایی‌نگردد ـ اگربخواهدکه بداند خداوند ازاعمال‌اوخوشنود است یانه، درکیفیت ادای فرائض واطاعت نمودن خود نگاه‌کند واطاعت را از معصیت بداند ـ خوشنودی خداوند، رأس سعادتهاست و غضب وی مجموعه شقاوتهاست که من له‌المولی فله‌الکل ـ دولت اوراست که باموﻻست ـ کسانی که باین مقام برسند، اهل وحدت‌اند که با تصفیه و تزکیه باطن از دنیا ومافیها گذشته و بنور حقیقی رسیده‌اند ـ رحمهم‌الله وهدنابابتاعهم والسلام .

مکتوب دهم، در رضا بر بلا

ای برادر، دنیا دار بلا ومحنت است- ممکن نیست که یکدم بی‌بلا ومحنت توانی بود. پس ضرورت داردکه با بلا ومحنت باید ساخت وبه‌قضا وقدر حق گردن باید نهاد و خودرا با دست وپای بسته درتصرف او باید داد وازمرادهای خود قدم فرا باید گذاشت‌که این سرمایه بندگی است وبندگی ومراد بایکدیگر جمع نشوند چون ضدند - مقامی چون بهشت وتاج عظمت چون قبای خلافت انسانی با هزاران اکرام واحترام که داده‌اند بدون علت، ولی پای پدر ماها بلغزید و وارد ارض‌گردید و ابناء وی در دار بلا گرفتار آمدند و معصیتها و خطاها محصور شدند . حالا باید زحمت‌کشیم تا نعمت گم‌شده‌را دوباره بیابیم وباز بی‌تکلیف و تکلف بگذرانیم :

آدمی بهر بی‌غمی را نیست   پای در گل جز آدمی را نیست

در قصص انبیاء از بلاها و محنت‌ها حکایات شنیده‌باشی- پس قوت‌وغذای ما در شکم ما، خون خوردن است. خون خواران را با مراد وراحت کجا قرار وبا خوشحالی دمادم و نوشانوشی چه‌کار ؟. سلطان انبیاء و سرور اولیاء فریاد می‌زند که یالیت رب محمد(ص) - افضل بشر بعداز انبیاء فرموده است که یالیتنی کنت ورقة من‌شجرة تأکل‌الانعام واز مصداق باب‌العلم النبی وارد است که یالیتنی کنت حیغالاتی - پس من وتو که باشیم و چه بگوئیم؟- کاری‌که در پیش داریم چنان عظیم است‌که نه عرش کشد نه‌آسمان، نه‌کوه کشد و نه زمین. پس بدرگاه آفریدگار دستی بردار و بگوی:

از در خویشتم مگردان ناامید   ازسر لطفی سیاهم‌کن سفید .

خداوند می‌فرماید: مامن دآبة الاهوآخذبناصیتهی. ان‌ربی علی‌صراط مستقیم ای برادر، ترا رضای وی بکار است نه مکه ونه مدینه، نه دیر ونه مسجد، نه صومعه و مزلت‌گاه وخلوت، نه مجاهده: ریاضت، سفر واقامت - اینها البته وسائل ظاهری‌اند :

در بتکده گر خیال معشوقه ماست   رفتن بطواف کعبه ازعین خطاست

گرکعبه ازو بوی ندارد کنش‌است   با بوی وصال‌او،کنش‌کعبه ماست

عزیز من ، علوم همه جهان در زیر این نکته مندرج است‌که مقصود همه حداست. طالب صادق این وآن نه‌بیند نظر وی به‌مقصوداست - بزرگان‌گفته‌اند که همه علمها که درکتب است مختصر است. رفتن براه حق علم دیگر است پس ای برادر، زاری و بیچارگی و مفلسی و نیازمندی که آن‌را بندگی نام‌کرده‌ند ونشان همه سعادت‌ها گردانیده‌اند پیش‌گیر وچشم‌انتظار برلطف بی‌علت‌بگشای- در دریای طلب غواصی میکن - اگر موج لطفش به‌ساحل انداخت (فقدفا زفوزا عظیما) (۱۸) واگر نهنگ قهرش فرو برد (فقدوقع اجره علی‌الله) (۱۹)

آن‌را دهد یارش درعالم خود بارش   بیواسطه کارش کردار چه‌خوب‌آید.

مردی از بنی‌اسرائیل سالها عبادت کرده بود- فرشته را فرمان شد که این مرد را بگوکه رنج خودرا ضائع مکن - این‌همه بندگی‌وعبادت ومجاهده وریاضت وشدت و مشقتت کار تو ضائع است وجای تو دوزخ است. این فرمان شنیده آن مرد گفت: (من بنده‌ام مرا با بندگی کار است. خداوندی ،کار اوست- هرچه کند او داند که صاحب است). فرشته بازگشت و پیغام گزارد - جواب آمد که چون بنده با لئیمی خود برنمیگردد من باکریمی خود چگونه بازگردم و او را ننوازم. پس دانسته شدکه بنده را بندگی درکار باید.

ای برادر هرکه نظر قضا وقدر حق‌تعالی‌کرد، اگربلای‌هم دوکون برو نهی ذره نماید و هرکه بجانب خود نظرکند ، او مشغول ناله وفریاد شود و ذره‌ای از مصیبت را ،کوه پندارد- درخبر است که الایمان نصفان نصفه شکر ونصفه صبر - یعنی ایمان دو نیمه آمد - نیمه‌ای شکراست ونیمه‌ای صبر- شکر در نعمتهاست وصبر بر بلاها - اگر نعمت دهند شکرکنند واگر به‌بلایی مبتلاکنند صبر طلبد - ولی صبر دانی‌که چیست؟ - بر بلاها که مسلط کنند نناله ودر احوال واعمال خود ناخوشحال نگردد. چون بنده برنعمت‌ها شاکر شد و بربلاها صابرگشت ، بحقیقت توان دانست که دعوی ایمان وتوحید او معنی دارد- بدان که در بلا شرهاست‌که درنعمت نیست وسنت الهی چنان‌است‌که هرچه نهادند در پرده بلا نهادند. ،کار فقط خشك خوردن ونناں باره صبرکردن و به ستر عورت اکتفاکردن و برجامه پروصله بسر بردن نیست بلکه‌کارتسلیم ورضاست با خداوند تعالی.

هیچ دل را خبـر تغییر راه نیست	وز شد وآمد جهان آگـاه نیست
کار عالم جـز طلسم وپیچ نیست	جز خرابی درخرابی هیچ نیست.

مکتوب یازدهم ، درشریعت وطریقت و حقیقت.

ای برادر شریعت راهی‌است‌که تنقیه ظاهر بدو حاصل‌آید ومؤدب ومهذب گردد و طریقت راهی است که تصفیه باطن بدو دست دهد تا دل مصفا ومنها گردد و قبول حق‌را مهیا شود واز خود تبرا کند و بحق تولا - درهیچ حال بر خود اشارت نکند واز خود اشارت ننماید و این‌کار جز دوام ذکر حاصل نشود چنانکه رسالتمآب صلی‌الله علیه وسلم میفرماید: ان‌لکل‌شئی صقاله‌وصقاله‌القلب ذکرالله - چون از ذکر، زنگ دل زدوده شود، اول چیزی که درآئینه دل پدید آید، صورت صقالت ذکر بود و ذکر وذاکر مذکورگردد وهذا سرالعظیم ای‌برادر ای برادر از ذکرزبان دل‌را مذکور حاضرکند وذکردل،روح‌را بمذکورحاضرکند و ذکرسرخفی‌را بمذکورحاضرکند وخفی‌درحضور(انا،انا)گوید ودرباطن(هو، هو)- راه حقیقت راهی است که اسقاط اضافات ازو حاصل شود تا سالك وجوانی الذات‌گردد چنانکه حسین منصور بود - تا ترا بچیزی اضافت با چیزی را بتو اضافت نکنند، اهل این‌راه نیستی- واز راه حقیقت کسی بدر نرفته‌است واگر کسی از راه سلامت این‌کوچه سر بردارد، اورا زنار می‌پوشانند.

ای برادر، آفتاب بذات خویش نوربخش است وفیاض اما اگرکسی در دیوار خودی محجوب ماند حرمانش ازطرف او بود نه از منبع فیض آفتاب. - سالك را این‌آیه کشف شد که (کل من‌علیها فان‌ربیقی وجه‌ربك‌ذوالجلال‌والاکر وحد لاشریك‌له برو جلوه‌کرد واو جز (انا) نگوید و دیگر چه بگوید؟. (انا) که بحالت کشف گوید، ازوی خط نبود.

حاصل اندر زمان استغراق شاهد روح جز خدا نبو

اما چون شحنهٔ غیرت‌دار سیاست نصب‌کرده است و میگویدکه: من‌ص بالتوحید فقتله اولی‌من‌احیاء والله غالب علی‌امره. (۲۰). آنچه اهل ذکر گفت و شنیده‌اند، آنست‌که خداوند برای انجام دادن آن بسالك امر میفرماید سالك آن‌را از نطق جمادات و نباتات و حیوانات هم میشنود (ذاکری‌که میگوید، صدایی بود مرذاکر را که این کشف خیالی، کویند نه حقیقی واگر ایشان ایشان ذکری شنود، مخصوص، این‌را کشف حقیقی گویند.

ای برادر اگر از خمخانه رحمت قدح برقدح ترا دهند، میخور و مین ولیکن بدمستی مکن وآنچه دهندت مینوش ولیکن تشنه نیز باش و همت‌کن اگر دار هشت بهشت را بتو واگذارند ، بگوشه چشم بنگری وفریفته نشو بار وقت بایدکشید ـ سالك را چاره نیست که درقهر ولطف پرورده شود خام خواهد ماند ـ سختی‌ها که سالك میکشد برای بقای وی است نه ب هلاك ـ ای برادر، خاطرجمع دار که اگر درتو ذره‌ای ازغیر باقی ماند خام‌هست مکاشفات را نهایت نیست چون عالم حقیقی بی‌نهایت است که درتحریر نگ ودر عبارت نسنجد این دریایی است بی‌پایان که نوشیدن و فرو بردن و(هل مزید) (۲۱) گفتن شاید ـ کوهها درآن درعدم شوند ولی چون سالك باخدا دریا برای وی قطره گردد ـ شبلی رحمة‌الله‌علیه گوید: اللهم‌زونی‌تحسیر ـ هرکه مست می محبت است، هرقدر که میخواهد می‌نوشد مثل کسی‌که با خوگرفته وآنهارا عینش بندارد:

بردار چو می‌بینی پیوسته جمال او بر چارسوی عشقش بیدار نباید

ای برادر، راه توحید ، راه مردانست ـ دریای بی‌پایان است‌که عقل وعلم قعر این بحر نمرقند ودر مقر عدم قرارگرفته‌اند ـ نبشتن وگفتن ازکجاست هرکه دراین دریا افتاد درعالم حیرت بماند.

مگو با من چه‌دین داری، خوشم با دین توحیدش
همین دینم صواب آمد ، دگر دینها خطا
نه من بی‌او ، و بی من او، اورا من (دو) چون‌گویم
که در دین یکی‌گویان دوگفتن ناروا د

امام محمد غزالی دراحیاء علوم‌الدین خو درآورده است که حضرت‌رسالت صلی‌الله علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند: امدق ماقالت‌العرب فی‌قول‌للبید ـ الاکل ماخلاالله باطل وکل نعم‌لامحالة زائل

تا ظن نبری که هست این رشته دوتو   یك پوست خود اصل وفرع بیکرتوبدو
خود اوست همــه ولیك پیداست بمــن   شك نیست که جمله منـم لیك بدو

مکتوب دوازدهم ، در استقامت و مردانگی

ای برادر ، مردانه باش که از فضل وکرم خدا، همه دشواریها برمردان آسان است وهمه مرادها حاصل که دراین درگاه کار بی‌علت است. اصحاب کهف را چه طاعت و عبادت بود وسحرهٔ فرعون را چه مجاهده وریاضت بود که در ساعت از بیگانگی کشیدند، به‌یگانگی رساندند ومقربان حضرت‌خودگردانیده‌اند، از صفت استقامت و مردانگی بود ــ زنهار دل شکسته مدارــ درکار باش و ناــ امیدی را بگذار ــ رو، خلوت اختیارکن ،که درخلوت صفای دل حاصل‌شود و بر عیوب نفس خود نظرمیافتد زنــ و زنار خود شناخته میشودــ این‌علامت نیك بختان است‌که برآفات نفس و بند شیطان مطلع میکردندــ چون سالك باینجا رسید بذات خویش مستقل‌گشت اما سالها باید تا سالك بدینجا برسد ــ لیکن برآن‌کسی‌که فضل وکرم حق است، ماه وسال چه‌کار دارد؟ ــ طلب اورا هرشب شب قدر است و هرروز، روز عید ــ پس، اورا باش تاهمه ترا باشند ــ من‌له المولی فله‌الکل.

ای برادر، از دعای‌خود این فقیررا بانصیب‌گردان که‌دعاالمسلم لاخیه‌المسلم من‌الغیب لایرد، واینگونه التماس که بزرگان دیگرهم نموده‌اند، دول تواضع و فروتنی است چنانکه ازحضور سرور کائنات صلی‌الله‌علیه‌وسلم نقل می‌کنند ،که چون بلال را نمی‌دید می‌فرمود: یا بلال، ادعونی.

بعین میدان کــه شیــران شکاری   درین راه خواستند از مور یاری

در خبر است‌که نخستین چیزی‌که درلوح محفوظ نوشته شده این بودکه انی‌اناالله لااله‌الاانامن‌لم‌یرض بقضائی ولم یشکر علی نعمائی فلم یصبر علی‌بلائی فلیخرج من‌تحت سمائی ویطلب ربی سوائی ــ ای برادر اگر بنده به‌قضا راضی نسود، تقدیرش را دگرگون می‌کنند ولی‌آن بنده درعصیان شد خوف شرك هم دارد. اینجا هوشیار باید بود و زهر بلا را چون شربت باید نوشید ــ میدانی‌که

بلا برتن ایوب پیامبر علیه‌السلام متواتر بود ولی تا برتن او گوشت بود هیچ ننالید وچون گوشت تمام شد دانست‌که بلا برخیزد وعطا برخیزد واز بیم زوال عطاگفته بود: انی‌مسسنی الضتر وانت ارحم‌الراحمین (۳۰).

نقل است که سلطان‌العارفین جسنید گفت: رضای من در بلاکسیدن بجای رسیده است‌که امر جاودانه در دوزخ بدهند خوشتر ازآن باشم‌که کسی‌را برای علی‌علیسیین بگویند ــ و شبلی‌گفت : اگر حق‌تعالی روزقیامت مرا برای انتخاب کردن یکی‌از بهشت و دوزخ امرفرماید، من مراد دوست را خواهم‌گزید. پس محبت آنست‌که اختیار در دست محبوب بدهد وغیر ازوی میلی برای هیچ‌چیز نداشته باشد واز مراد خود بکل رفته باشد.

گر مراد خویش‌خواهی ترك ومیل‌ما بگو   ور مراخواهی رهاکن‌اختیارخویش‌را

وقتی مردی برحضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم آمد وگفت: یا رسول‌الله انی‌احبك (ای رسول‌خدا، من ترا دوست میدارم) پیغامبر فرمود: استعدللفقر (درویشی را ساخته‌باش) ــ فقر بلاست وبلا را باید دوست داشت ــ ای برادر سرمایه هرچیز راحت است ولی سرمایه محبت وی، محنت و بلاست که فوائد ابدی دارد.

مکتوب سیزدهم ، در عیب‌ها و بلاهای دنیا

ای برادر، عیب‌ها و بلاهای دنیارا اگر کسی در جلدها بنویسد، تمام نمی‌کند ــ باید بقدر ضرورت به‌بیان و ذکرآنها قناعت‌کرد.. مقصود این است که ازآنها برحذر باشیم وبا قناعت زندگانی کنیم.

نفس قانع گر گدایی میکند	در حقیقت پادشاهی میکند
هر که در راه قناعت مرد شد	مهر دنیا بردل او سرد شد
هرکه او از دار دنیا پاك شد	نور مطلق‌گست گرچه خاك شد

درویشی درحالت سکرات موت کلیمی پوشیده داشت ــ آن‌را برون‌انداخت ــ گفتند: این چه میکنی؟ ــ گفت تا همچنان که آمده بودم، برگردم. پس به‌بین‌که با وجود بلاها و محنت، درویشی راحت است ازفتنه دنیا ــ روزی‌که درویش را فاق افتد، معراجش بودکه اهل تصوف گفته‌اند: معراج‌الفقر لیلة‌الفاقه ــ پس در حقیقت نعمتی بالاتر از درویشی نیست ونه هیچ ملك بهتر از ملك قناعت است :

هیچ کس را در جهان بحر و بر	از قناعت نیست ملکی بیشتر

بدان‌که فقر سری است از اسرار خدا وقلم ازشرح دادن آن عاجز است. بلاهای آن بی‌عدد است و عنایات و راحات آن نیز بیکران:

هرکرا در دیده او خار نیست	با گل عیب خدایش کار نیست .

فردای قیامت اغنیای عالم و ابنای دنیا نعمتهای اهل فقررا محائنه‌کنند و آرزو برند ،که کاش زندگی‌را درفقر میگذراندند ــ درشب معراج ، حضرت‌رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم را سائر اموال دنیا نشان دادند وآنحضرت بکوشه چشم نگریست وفرمود: الفقر فخری، و بدین‌جهت عزیز باری شد چون فقرمقتضای نیستی وعدم است. یکی‌از اهل معرفت بیمار بود ــ بزرگان بعیادت او آمدند و گفتند: هیچ آرزو داری تا برآریم؟ــ گفت: آری، آن‌که عوم اورا وجود نباشد ــ پس فقر سری است از اسرار بی‌نیازی ــ شیخ جنید گفت علیه‌الرحمة: الفقر یحتاج الی‌الله وقال رسول‌الله علیه‌وسلم: اذاتم‌الفقر فهوالله .

ای برادر ، اوصاف فقر در تحریر نمی‌آید چون فقراء درعالم وحدت قرار گرفته‌اند واز حجابها گذشته بمشاهده حق رسیده‌اند و بعلم‌الیقین دانسته و دیده‌اند که هستی مر خدااست و غیرحق درنظر ایشان نمانده است ــ کل‌شئی هالك الاوجهه ، (۲۳) ایشان را کشف شده است. این مقام قیامت سالك است

که زمین را برای وی تبدیل کردند، آسمانهارا در پیچیدند که خداوند که همیشه ظاهر است، بطور خاص ظاهر شد ولی سالك درخیال و پندار خودی محجوب نبود تا بعالم وحدت پیوندد ــ پس هرکرا حجاب خودی برخاست، هرکجاباشد، با خدا باشد، و یگانه شود. ولی بعضی ظاهربینان ازآن خبر ندارند و بعضی از سالکان هم بیچارگانند که راست را از ناراست نمی‌شناسند وانکار ورزند ــ روزی خواهند دیدکه اگر نابینائی ایشان نباشد و لقمه‌شان درخور حوصله عقل باشد، جای انکار نباشد وایشان هم به سراپرده‌های را یابند. کاش علم وعقل کمك‌کند که راز ارتقای روحانی را بدانند.

جانان سخن عشق کلامی‌است بلند بدنام شدن ز عشق همت بلند
در عقل فرو شدیم و نامد کاری از عشق وراترك مقامی‌است بلند

مکتوب چهاردهم ، درمعرفت و بیچارگی عقل

از امام اعظم ابوحنیفه کوفی رحمةالله‌علیه مروی است‌که فرمود لولم یبعث‌الله رسولا موجب علی‌العقلاء معرفته بعقولهم بدلیل قوله تعالی: وماکنامعذبین حتی نبعث رسولا (٢٤) اگر بحقیقت ببینیم استدلال امام مبنی بر تمیزکفر و ایمان است و دراین باره تفصیل در (تمهیدات) ابوشکور سالمی رحمةالله‌علیه وتفسیر سوره عنکبوت نوشته شده امام زاهد، موجود است برای‌کسی‌که می‌خواهد که مطالعه‌کند ــ نزدیك معتزله عقلاء اگر فکرنکنند برای ترك ایمان ماخوذ بشوند چنانکه کفار دیگرکه نزدیك ایشان عقل علت معرفت است ووجوب ایمان، ولی نزدیك اشاره عقل علت معرفت نیست ووجوب ایمان بمجرد عقل نیست بلکه هوالله‌العقل و پیغامبر اکرم (ص) فرموده است : والله ولولامعرفته ماهدینا. از بزرگان یکی‌گفته است: سبحان من‌عرفه‌عرفه بمعرفته ولابتعریفه ــ ابوبکرصدیق فرموده است: سبحان من‌لم یجعل سبیلا للحق الامعرفته ولابالعجز عن معرفته . پس ای عزیز، عقل بیچاره خودرا نمیداند که چیست و خداوند بیچون‌را بدآن حطور باید دانست؟ــ من عجز من‌معرفت نفسه فهواحری ان یعجز من‌خبره.

ای شده از شناس خود عاجز کی شناسی را خدای را هرگز
چون تو در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی ؟.

از اقوال عمرخطاب است‌که عرفت ربی بربی ــ پس بدان‌که عقل درمنزل خدا دانی حکم آلتی‌را دارد ــ بنابرآن اضافت عقل به‌معرفت رواست ولی اگر تنها عقل علت معرفت بودی، بایستی‌که همه عارفان درمعرفت یکسان بودندی وهمه بندگان از راه دلیل و برهان راه یافتندی چون از روی عقل کافر و مومن یکسانند ولی مؤمن راه مییابد وکافر راه را گم‌کرده میماند وحال‌آنکه بعضی از کافران درعقل از مؤمنان چندان‌بار افزون‌ترند وتدبیر عالم بسرعت انجام‌میدهند چنانکه هدهد ازقوم دانا بحضرت سلیمان علیه‌السلام خبر داده‌بود بفحوای قرآن که (وجدتها قومها یسجدون للشمس من‌دون‌الله (٢٥)ــ این قوم بلقیس

بود که باوجود عقل وخرد، آفتاب را دون خداوند سجده میکردند ـ پس برای معرفت فیضان الهی لازم است وفقط خرد وعقل بمنزل نمی‌رساند و در این معنی اخبار بسیار است ـ خداوند می‌فرماید: اومن‌کان میتافاحییناه، (۳۶) قلب مرده را بانسان گمراه اضافت‌کرد واحیـای قلب را بـرای پذیرفتـن هدایت بخود که بدون آن حفظ ورشد ایمان محال است ـ درجای دیگر میفرماید: (افمن شرح‌الله صدره‌الاسلام) (۲۷) اینجا گشایش دلهارا بخود اضافت‌کرد ودر جایی دیگر ختم قلوب منکران را: (ختم‌الله علی قلوبهم و علی سمعهم) (۲۸).

ای برادر اعدای اولیاء واصفیاء به‌عقل وخرد بیشتر توجه میدهند وحال‌آنکه آن‌کار ظن وقیاس است. حق‌تعالی عقل‌را آفرید و بخرد نسبت داد تابنده خوب را از ناخوب بشناسد، ولی دانستن اسرار ربوبیت کار آن‌بیچاره نیست ـ عقلاء وحکمای دهر دراین‌جا سرگردانند وعلماء وعرفاء اینجا ابجد خوانند ـ پس‌از عقل کمك‌گیر و در راه شریعت گام زن تا راه حقیقت یابی ـ والسلام علی من اتبع‌الهدی .

مکتوب پانزدهم، درترك دنیا

ای برادر، حضرت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده است: الدنیا ملعون ومافیها ـ حقیقت این است‌که درهر دل که محبت دنیا جایگزین است ، آن خراب شد، مثل خانهٔ خراب ـ دل چون مهبط محبت الهی است، اگر درآن محبت دنیا همه‌گیر باشد، محبت خدا کجاگنجد؟ پس نیکو دان که اگر در دنیا طلب واجب دنیا بردل تو غالب مانده، درآخرت اتصال با مولی مشکل است‌که بفحوای حدیث: المرء مع‌من‌احب... اینجا هوشیار باید بودکه نتیجه عدم‌محبت با خدا درحین مرگ ظاهر می‌شود و محب وطالب دنیا را زشتی‌های آن چنان نشان بدهندکه فریاد ازنهاد او برمی‌آید واگر محب خدا وطالب آخرت است ، زیبایی‌ها و رعنایی‌های آن دیده خوشحال میرد و حشرونشر و عاقبت وی آسان وسهل میباشد ـ از در هفت آسمان صدا برمی‌آید ،که وصل‌الحبیب الی‌الحبیب و حجابها زائل میشود ـ درویشی درحالت سکرات بفرصت تمامتر میخندید. کسی اورا گفت: عجب، وقت جان‌کندن، خندیدن و خوش شدن از چیست ؟ گفت: خوبرویان پرده ازمیان برداشتند و عاشقان را به‌کنار معشوقان میبرند.

ای برادر میان مؤمن وکافـر ومنافق اجمـال است کـه دنیـا بـد است و سرمایه همه فتنه‌ها و بلاهاست ـ فرعون و نمرود که دعوی خدایی‌کردند و هلاك گشتند، از غرور دنیا بود و بلغم با عور وبرخیا هم به‌سبب‌دنیا تباه‌شدند ولی اهل هوس بمحبت دنیا کور وکرگردیده جمله خوبی‌ها را در توانگری و عیبها را در توانگری می‌بینند ـ نمرود ، ابراهیم خلیل علیه‌السلام را بدرویشی طعنه دادی و همینطور فرعون ، موسی‌کلیم‌علیه‌السلام را۔ پس روش توانگران معاصر هم همانست ومن تشبه بقوم فهومنهم ـ می‌آرندکه اگر برزبان سلطان۔

العارفين بایزید بسطامی ذکردنیا رفتی، ومنوساختی واگر ذکربهشت‌رفتی‌غسل کردی ـ گفتند ای پیر بزرگوار این چگونه باشد؟ـ گفت: دنیا محدث است پس ذکر اورا حدث باشدکه وضو برای‌آن وجوب‌دارد ـ واما بهشت جای‌شهواتست ـ از ذکرآن جنابت بودکه غسل‌را واجب دارد. ای برادر، دنیا دریای بلاهاست ـ جیحون پرخون است ـ معشوقه فتان است ـ رعنای بی‌سر وسامان است ـ بوالعجبی پر طرب است ـ جمال نیستی دارد ولی رفتار موزون ـ زالی است خودآرا و بطالی است خوددرای ـ شوخ‌چشمی است بی‌ننگ ونام و بی‌وفائی‌است بی‌انجام و فرجام ـ فضائح ومعائب و قبائح او بیکران است ولی جهانی‌است در پی او دوان و روان وحال اینکه اگرکسی را با مواد بنوازد شامگاهان بی‌نوا و مفلس‌کند ـ صبح قوت میدهد وشام ازپای درمی‌آرد :

جهان چون مار افعی پیچ پیچ است — ترا آن‌به‌کزو در دست هیچ‌است

نه‌بخشند مـر ترا ایـن هفت ایـام — که هریك باز نستاند سرانجـام

منـه دل بـرجهان کین پیر ناکس — جوانمردی نخواهد کـرد با کس

ای عزیز، علامت معرفت، ترك محبت دنیاست ـ هرجا که ترك دنیا هست، آنجا معرفت امکان دارد، و درخلاف این صورت فقط دعوی باشد ولی‌اینجا لازم است که معنی ترك دنیا روشن شود ـ مقصود از ترك دنیا، ترك کلی نیست، ترك فضولات است نه حاجات لابد ـ از ضروریات ضروری مانند قوت ومسکن و غذا نمی‌شود دور شدن و اینهارا بقدر کفاف باید داشت ولی مطلب زیادت موجب فساد می‌گردد ـ البته مومن را لازم است و رواست‌که وسائل لابد را داشته باشد تا محتاج دیگران نگردد.

روایت میکنند که ابراهیم علیه‌السلام ازکافری وام خواست ـ از حق‌تعالی بوی وحی شدکه تو،که خلیل‌من هستی چراکمك ازدیگری خواستی واز دوست نطلبیدی ؟. گفت: خداوندا، تو دنیارا دشمن‌خوانده‌ای پس آن را می‌بایستی که از دشمن طلبم نه از دوست ـ فرمان رسید که مقدار ضروری دنیا ضروری است ـ مثل تریاك است‌که زیادت آن زهر قاتل است ـ حضرت رسمنمآب(ص) فرموده‌اند : الدنیا مزرعة الاخرة ـ پس دنیا بکلی بیهوده نیست ـ از این زادراه باید ساخت و دیگران را بقدر استطاعت راحت باید رسانید ـ بیداست‌که این قسم دنیا در دین محمد ومعاون باشد.

ای برادر، بزرگی‌گفته است‌که راههای وصول بحق بعدد ذرات است وآن حضرت صلی‌الله‌علیه فرموده‌اند: الطرق الی‌الله تعالی بعدد انفاس‌الخلائق ـ ولی باید دانست‌که راهی نزدیك‌تر از فائده رسانیدن بخلق خدا نیست. ما ازاین راه مقصود یافته‌ایم و عزیزان را همیشه وصیت وتوصیف میکنیم‌که خدمت به‌عیال لله را شعار خود سازند. صاحب شرع فرموده است: من‌قضی‌لاخیه‌المسلم حاجة قضی‌الله له سبسعین حاجة. عطا فعل خاص پروردگار است ـ هرکه قونی برای ن کار بدست بیارد ، صفت خداوندی را جذب نموده است ـ این احسان است

که برای توانگران لازم است.

می‌گویند پادشاهی شب‌زنده‌دار بود. بزرگسی را از وی حکایت کردند و تعریف گفتند ـ گفت: خوب است ولی راه خود گم‌کرده جاده مبالغه‌را درپیش گرفته است ـ اورا بایستی که فرائض اداکند، و بکمك حاجتمندان بشتابد ـ داد مظلومان بدهد ـ نوافل و ادای مستحبات و اوراد خواندن و زهد ورزیدن کار درویشان است ـ هرکسی را کار خود انجام باید داد ـ اگرکسی یك دل شکسته را دریابد ویا یك دل درمانده را معمور سازد بهتر ازآن بودکه درهمه عمر ازخود بیدار باشد و نوافل گزارد وثواب آن‌کار از حائم‌الدهر وقائم‌الليل بیشتر است.

ای عزیز، شنیده باشی که آنهمه مرتبت و منزلت‌که رابعه بصری رحمة‌الله علیها را عنایت شد، از دادن آبی بود برسگ تشنه‌را ـ ولی بایدکوشیدکه هر چه دهد بی‌سئوال و منت دهد و محض لله دهد و هرچندکه بیشتر دهد، آن‌را اندك پندارد که سرور اسخیای عالمین (ص) فرموده است: اضعف احسانك بالاعتذار ـ یعنی با عذرخواستن احسان‌خودرا چندبرابرکنید ـ دیگر فرموده: السخی حبیب‌الله وکان‌فاسقا ـ این عجب‌کاری است وبزرگ‌کرداری‌که‌گناهکار را اینطور دوست خدا کرده باشد ـ و بدان که دوستان خدا را چه مرتبه ومقام است نزدیك حق که اگر وصف آنان بنویسم، هرچه قدر زیاد باشد، باز قطره‌ای بود از دریا ـ وسخی فاسق را هم درآن گروه شریك میسازند.
میسازند .

ای برادر، گفته‌اندکه حب دنیا سر همه گناهاست. جای محبت چون دل است نه اعضای دیگر پس مسئله حب را باید دید و سنجید ـ اگر باوجود مال‌و منال، در دل حب نباشد برای دنیا، باکی نیست مانند شاه‌شجاع‌رحمة‌الله‌علیه که درکلاه وقبا زیسته و هزاران سالك به‌مقام او نمی‌رسند ـ ومحمد معشوق رحمة‌الله‌علیه تاجی برسر وقبایی دربر داشت ولی به‌ایثار ونفرت‌دنیا می‌پرداخت و یکی‌از اصفیاء گفته است‌که فردا صدیقان‌را تمنا خواهد بودکه مقام وی را دریابند. اگرکسی این طریق دارد، از دنیا باکی نیست ولی این مقام و مرتبه بهرکسی نمی‌دهند ـ حوصلهٔ بزرگ باید که عطاکند و دراسرار آن بکوشد:

بدنیا توانی کـه عقبـی خـری ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ بخر جان من ، ورنه حسرت بری

مکتوب شانزدهم، در توبه

ای برادر، پاك بودن ازگناهان سرشت ملائکه است ودر پلیدی گناه ماند کار شیاطین است اما گناه‌کردن و توبه نمودن کار آدم است و فرزندانش. بنده بمجرد گناه‌کردن ماخوذ نیست ـ اورا فرصت توبه میسر است ـ اگر بعدازگناه او توبه‌کرد، اجماع است‌که او ازگناه پاك گشت که التائب من‌الذنب کمن‌لاذنب‌له گناه ازآدمی چه عجب چون او از شهوات واهواء معجون است ـ دنیا درکمین

شیطان درپی و نفس کافر پیرامون وی است ولی بهترین گناهکاران آنست که
ازگناه، توبه کند. حضرت رسالتمآب صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم فرمود: والذی
سی بیده لولن یذنبوا لذهب‌الله بکم یقوم یذنبون ویستغفرون فیغفرلهم ـ یعنی
گند بذاتی‌که جان من در دست قدرت ویست اگر شما گناه نمی‌کردید حق
لی شمارا برداشتی و هرآئینه قومی دیگر را آورده بجای شما که گناه‌کردند
آمرزش خواستندی و حق‌تعالی ایشان را بیامرزیدی ـ دانی این ازچیست ؟ـ
ینه در معصیت بندهٔ حق‌را سر وحکمت عظیم است ـ اگرگناه من و تو نبودی،
هر غفاری و ستاری ظاهرنشدی وخزانه رحمت و مغفرت مستور ماندی ولی
ید که مرکب هوا سوار شویم و دانسته ارتکاب گناه کنیم ـ البته اگرلغزشی
دهد، باید با سرافتندگی و شرمندگی توبه‌کنیم و عذرخواهی کنیم و خودرا
اهکار محسوب داریم ـ اگر فردا درعرصات ندا برآید که امروز در دوزخ
سی نرود مگر یك‌نفر ـ سالك شنونده باید پنداردکه اوست ـ میدانی که‌انبیاء
) درپناه عصمت بودند ولی از ذلت خالی نبودند ـ اولیاء هم درحمایت
فوظند ولی از ضخائر خالی نیستند.

ای برادر، فکرکن از بنده‌ای مانند آدم وجایی مانند بهشت ولی باوجود
ج عصمت برسر داشتن و قبای خلافت بوشیدن آدم علیه‌السلام از حکم
لا تقربا هذه‌الشجره (۲۹) لغزیدند و بعداز توبه برخوردند ـ امروز این‌بلاها
فت‌ها و شیطانهاست که پای آدمی‌زاد می‌لغزد ولی حیف است‌که توبه نکند
ریاد (اعوذبك منك) نزند ـ شیخ عراقی گفته است:

کاش نبودی ای عراقی کز تست همه فساد باقی

شاعری سرشت گناهکاری انسان را این‌طور آورده است:

میان قعر دنیا تخته‌بندم کرده‌ای بازمیگویی‌که دامن‌ترمکن‌هشیارباش

پس ازاین‌جاست‌که اهل بصیرت تمنای عدم کنند ولی نیابند ـ باید اعتذار
ودکه صاحبان عصمت هم اعتذار کرده‌اند ـ شنیده باشی که حضرت رسالت
ب صلی‌الله‌علیه وآله وسلم هرروز هفتادبار استغفار کردی ـ چون این آیت
دکه (واستغفر لذنبك وللمؤمنین) (۳۰)، استغفار را از هفتاد به‌صد رسانید.
رفی را گفتند: چه‌آرزو داری ؟ـ گفت عدلی‌راکه اورا وجودنماند ـ روزی
م علیه‌السلام ابلیس را دید ـ گفت ای‌ملعون اینجا چه‌بودکه ما کردی ـگفت
، ابوالبشر آن‌کارکه تو با من‌کردکه‌کرد؟. شیطان‌که بود و دیگری که باشد ؟ـ
معل‌الله مایرید) (۳۱)ـ جز رضا به‌قضا تدبیری دیگرنیست ـ شیخ عبدالله
صاری رحمة‌الله‌علیه گفته است‌که شیطان آدم را بدآموزی‌کرد بهان دانه گندم
روزی‌آدم‌کرد، او رنج هردوجهان کشید ولی با توبه،آدم گناه‌خودرا کالمعدم
مود واطاعت شیطان هدر رفت ـ ای برادر آدم‌زاد به‌مقامی میرسد که جبرئیل
ع) و میکائیل(ع) ازآن خبر ندادند. من وتو که باشیم، هرکرا برداشتند ازراه
طاعت و سرافکندگی و هرکرا افکندند ، از روی معصیت ، وغرور ـ پس‌باید‌که

آدم گرد معصیت نگردد واگراحیاناً درمعصیت افتد، باید توبه‌کند وازآن راه آنچه ریزد که از راه کفر ـ پیغامبراکرم (ص) فرموده‌است: لاصغیرةمع‌اصرار و ولاکبیرة مع‌الاستغفار ـ پس برصغائر اصرارنکن و برکبائر استغفار بورزکه مقبول باشی .

مکتوب هفدهم ، در نیت

ای برادر گفته‌اندکه یحشرالناس یوم‌القیامه علی‌نیاتهم یعنی فردای قیامت هر یکی‌را برنیت او حشرکنند ـ پیغامبر (ص) فرمـوده است: انمـا الاعمال بالنیات ـ پس اگر درون کسی‌طلب و ارادت‌بهشت غالب بود اورا درزمره اهل صلاح حشرکنند وازعطای (لهم‌جنت‌الفردوس نزلا) «۳۲» می‌یابند واگر در دل کسی طلب وحب دنیا غالب بود اورا بااهل دنیـا حشرکنند و عطـای ایشان «وحیل بینهم وبین مایشتهون» (۳۳) خواهدبود ـ اکنون بنگر درخودکه عشق ومحبت مولی غالب داری ، عشق ومحبت بهشت یاعشق ومحبت‌دنیا تابمصداق (ان‌الله تعالی لاینظر الی صورکم ولا الی‌اعمالکم ولکن ینظر الی قلوبکم ونیاتکم) حشر خودرا پیش‌بینی نموده باشی:

تا چنین کاری نیفتد مـرد را او چه داند عشق را و درد را

و گفته‌اند: نیت‌المؤمن جزء من‌عمله ـ محل نیت دل است که از کـل نیت بلکه ازگل تا آن هزار فرسخ فاصله وجود دارد ولی دراینجا هوشیار باید بود تا دل، دل بماند وگل نگردد:

از در چشـم تـا به کعبـهٔ دل عاشقان را هزار ویـك منـزل

ای عزیز، عالم نیت بغایت دقیق است وهرکس نمی‌تواند بدان راه‌یافت ـ ولی بدان‌که هرکس مطابق نیت خود عمل میکند واین بمنزله ایمان او بود . برای مقلد اندازه ایمان تقلیدی دارد، برای مستدل باندازهٔ استدلال وبرای‌عارف اندازه مشاهده . بعضی از بزرگان سلف درترك اطاعت راه رفتند ولو نیت ایشان . این نبود چنانکه ابن‌سیرین را شنیده‌باشی که در نماز جنازه حسن بصری شرکت ننمود وگفت مرا نیت ترك نیست ـ پس ترك ایشان بعلت نبودن نیت ترك نیست و بزرگان دراین پیرامون گفته‌اند:

تو چه دانی‌که مردان راه خدا چرا نمازگزارند وچرا نگزارند یا چرا روزه گیرند وچرا ترك‌کنند ـ اهل رسم دراینجا سرگردان وحیرانند ـ راه ایشان از راه انبیاء واولیاء دور است‌که حسنات الابرار سیأت‌المقربین و حسنات‌العاشقین سیأت‌الواصلین ـ امروز هرکسی بخیال خود قانع شده و دین‌را آسان و بی‌چیز فکرکرده است ـ اگر دین بدین‌آسانی بودی که خلق می‌پندارند پس جگرهای انبیاء و اولیاء آب نشدی واز دوچشم مبارك آنان خون نباریدی. ای برادر، اگر سر مردان بخواهی ، ازحسرت ایشان میسوز و درخدمت ایشان بمان‌که کاری است عظیم (ومن‌احب‌قوم‌حشرموهم) ـ صحبت اینان دولت بزرگی است چه در

حق حضرت محمد رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درقرآن فرموده‌اند (انك‌لتهدی الی‌صراط مستقیم، (۳٤) و در حق این‌گروه هم که (ولمن خلقنا امه یهدون بالحق) (۳۵). پس در صحبت انبیاء بخدا رسی یا درصحبت بزرگانی‌که پیروان انبیاءاند. ای عزیز ، همت بلنددار و مقصود خودرا تجلی‌جمال بدان ــ بدان بهشت جای حور وقصور وآب است ولی بهشت اهل‌همم خود الله است ــ ان‌الله جنت لیس فیها ولا قصور :

زاهدان‌را جنت‌الفردوس باشد در نگاه　　صادقان‌را لذت‌اندرجاه‌زندان‌است‌وبس
زلف‌اورا خاص‌وعام ونیك‌وبد یابند آن　　قهراورا بیش‌رفتن‌کارمردان‌است‌وبس

پس بدان‌که کار وبار عالم محبت دیگر است واهل محبت طائفه‌ای دیگرکه ایشان‌را طاقت انتظار نبود و موعود منقود طلبند واز سکر عشق میگویند:

یا مراد من بده یا فارغم‌کن زین مراد　　وعدهٔ فردا رهائی، باحدان‌کن یا چنین

رابعه بصری را پرسیدند،که بهشت چرا نمی‌خواهی؟ فرمایا: ابجار ثم‌الدار

همت نگیرد دامن دراعه ودستار　　رو ماتم خویش‌دارکه نه‌مردی‌و نه زن
گر زند دیوانه ای زین شیوه لاف　　تو ز سر کوری مکن با او مضاف
رو زبان از شیوهٔ او دور دار　　عاشق دیوانه را معذور دار

خلاصه ای برادر ، هرفعلی که آدمی میکند، از نیتی وباعثی خالی نباشد ــ اگر نیت او عبث است، آن فعل عبث‌است ولو نمازگزاردن و روزه‌گرفتن ویاحج نمودن باشد ویا صدقه‌دادن ــ حب دنیا آنهارا طوری دیگر نماید و حب آخرت نحوی دیگرکه (کل اناء یترشح بمافیه) ــ ای برادر، قومی‌اندکه عمل‌را خالصة لله انجام دهند و (ان صلواتی ونسکی ومحیای ومماتی‌لله رب‌العالمین) (۳٦) صفت ایشان باشد وجلوه ایشان از (یریدون وجهه)(۳۷) پیداست ــ پای دردنیا نه‌نهند وسر برآخرت فرود نیارند تا از دوست ندا شنوندکه (انتم‌اولیائی‌حقا) :

ما را بجز این جهان، جهانی دگر است　　جز دوزخ و فردوس مکانی‌دگر است

مکتوب هجدهم ، در بندگی

ای برادر، اطاعت و بندگی‌دیگراست وبنده‌بودن دیگر ــ بندگی‌کردن‌چیست؟ آن‌کردن که فرموده‌اند ــ وبنده چیست؟ــ چنان باش که زبان به‌اعتراض وچون وچرا نگشایی ــ میدانی‌که ابلیس لعین هفتصد سال بندگی‌کرد و باعدم بنده‌بودن بنده خودرا برباد داد وطوق لعنت درگردن گرفت ــ بزرگان این وضع‌را بنده، به‌بنده بودن وبندگی نمودن هردوکار توجه دارندکه العبد مثی‌بده غیر مرضی المولده . هرچه که مولا بخواهد، اونیز بخواهد.

ای عزیز، اگرکار برمراد بنده بودی انبیاء را بودی‌که دربندگی اخصی ــ الخواص‌اند ولی خواصت ایشان در بنده بودن و سر برتقدیر نهادن است . و شرف وی در بنده بودن. می‌آرندکه ابراهیم‌ادهم رحمة‌الله‌علیه بنده‌ای خرید. پس ببین که مراد و بندگی جمع نشوند:

گر مراد خویش خواهی ترك وصل ما بگو ورمراخواهی، رهاکن اختیار خویش را

بنده بایدکه چشم برخواست مولی دارد و بررضای او راضی و خوشدل باشد که این کاری است بلنددرجه و جناب رسالتمآب صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرموده است: الرضاء بالقضا باب‌الله‌الاعظم ـ ازاین، بنده از خیر وشر ورد و قبول برخیزد و هرچه بیاید برآن ملول نگردد چون ظن وتردید کار معصیت و شرك است ـ ممکن است از خداوند خیر بیاید وآدمی آن‌را شر فکر کند بمصداق آیه (عسی ان‌تکرهوا شیئا وهوخیرلکم وعسی ان‌تحبوا شیئا وهو شرلکم والله یعلم وانتم لاتعلمون) (۳۸) واگر به‌قضا اعتقاد داشته‌باشد، این‌طور فکر نخواهید نمود ـ او هرچه برسد آن‌را نعمت می‌پندارد ولی بدان‌که این‌کار درخور حوصله هرکس و ناکس نیست ـ میگویند بزرگی درویشی‌را دید وگفت: ازکجا می‌آئی؟ـ گفت: الله ـ گفت کجا خواهی رفت؟ـ گفت الله گفت مقصود تو چیست؟ گفت الله ـ هرسئوال که می‌پرسید، او الله جواب میداد:

من نام ترا در دل خود بنگارم پس دیده بران نام بهم حون‌بارم

ای عزیز، فرزند آدم خلاصه آفرینش است و سعادت وی در بندگی است و وشرف وی در بنده بودن . می‌آرندکه ابراهیم ادهم رحمةالله علیه بنده‌ای‌خرید گفت ترا چه نام نهم ـ گفت آنچه خواست خداوند باشد ـ گفت ترا چه‌فرمایم؟ـ گفت آنچه خواست خداوند است ـ درهر سئوال ، جواب وی همین بود. ابراهیم ادهم پرسید: تو چه میخواهی؟ـ گفت: بنده وخواست؟. ابراهیم ادهم بگریست وگفت: آری بندگی این است‌که توگفتی بما درتمام عمر اینطور بندگی خداوند نکرده‌ایم . اورا خلعت داد وآزاد ساخت ـ شیخ‌ابوسعید ابوالخیررا کسی پرسید که ماالخیربه؟ـ فقال‌العبودیه ـ سائل گفت این خود آزادی است ـ شیخ گفت تا بنده نشوی آزاد نگردی وآنانکه ازبند خودی آزادند به‌تصرف جذبات در عالم الوهیت شادند ـگروهی‌اندکه جان ومال وعیال درباخته‌اند وبا ماسوی الله نساخته‌اندـ (ایاك نعبد) گفتن ازاین قوم شایسته است‌که کاملا متوجه خدایند

سپردم بتو مایهٔ خویش را تو دانی حساب کم و بیش را

درعشق نماز بی‌رکوع‌است وسجود یکساست‌درو مومن‌وترساوجهود

چون‌قبله بجزجمال معشوق نبود عشق آمد ومحوکرد هرقبله‌که بود

حق‌تعالی ایشان را درنماز آرد و میخواهد که راه مناجات برایشان‌گشاده گرداند ـ نخست دل ایشان را از حضرت خود اعلام دهد و هیبت‌های بی‌نیازی برسرش گمارد تا تنش درنماز آید و دلش درگداز و جانش درنیاز و حالش از اوهام بشری پاك و قومش بر بساط قرب ـ دراین‌حال ازنظر او غیر برخیزد واز صفات فانی دور گردد ـ چنانکه نماز امیرالمؤمنین علی بود کرم الله وجهه که درنماز پیکان را از ران مبارکش برکشیدند وخبرنداشت این‌گروه درمشاهده قسوق مستغرق بودند ـ از عقوبات دوزخ خبر دارند ونه از نعیم جنان اثر ـ اما صاحب کشف‌المحجوب آورده است .که روزه تن‌را بلا برد ودل را صفا وشمع

خلائق (ص) فرموده است حاکیامن‌الله‌تعالی: کل عمل ابن‌ادم‌یضاعف‌الی‌سبسعین الا لقوم - فقال عزوجل : العوم لی‌وانا اجزاء به - یعنی هرعمل‌فرزندآدم هفتادتا جزاء دارد مگرروزه که خاصهٔ حق است ، جزایش هم ازحضرت حق خاص‌است که می‌رسد - به‌بین‌که درمحاورهٔ عرب از ذکر صفت، موصوف میخواهند - پس اینجا روزه‌داران را خدا بخود خاص نموده است آنطورکه مقبولان محبت را هم که : من‌قتله محبتی فانا دیته - ای عزیز، پس چون دل ازکدورت بهیمی وبشری بفاقه وگرسنگی و اطاعت روشن شد، او به‌وصو لحق نائل گردید خاصه خدا شد - پس عبادت سرمایه اولیاء است وپیرایه انفیاء که مجال صاحب‌همتان‌است وفائده عمر وثمرهٔ علم وطریق‌خداوند وراه سعادت وجنت- ولی‌عقبات ومسمت‌ها بسیار دارد وراه زنان و دشمنان درکمین وی نشسته‌اند - ولی باهمت خود در راه سلوك باید رفت واز عمرکوتاه استفاده شاید تا بملك‌ابد بپوندی - ای‌عزیز، بنده باش، خودرا بگذار و بسوز که روش جوانمردان همین‌است- جوانمرد واقعی‌آست‌که به‌بهشت . دوزخ ننگرد و بیباکانه نعره (سبحان ما اعظم شأنی) بزند وباز بخود آمده بگوید که (قلت‌الیوم سبحانی فانامجوس فاقطعوا زناری و اقول لااله‌الاالله وحده‌لاشریك‌له واشهدان‌محمدا عبده‌ورسوله - ای برادر خواجه عالم اوست‌که طوق عبودیت وبندگی درگردن دارد - می‌گویند محققا که خلعت وشرف بزرگتر از بندگی برای انسانها نیست چون خواجه عالمین «ص» چون درمقام قاب قوسین اوادنی رفت و (مازاغ‌البصر وماطغی) (۳۹) بمنصب او سد، آنجا هم فرمودکه ارید ان‌اکون عبدا نبینا آنطورکه درآغاز معراج اورا عبد یاد کرده بودند : (سبحان‌الذی‌اسری‌بعبده‌لیلامن‌المسجدالحرام الی‌مسجدالاوصی(۴۰)

خواجه سهل تستری رحمةالله‌علیه گفت‌که درحضرت پروردگار هیچ‌چیز عزیزتر ازنقطه عبودیت نیست زیرا دل خزانه معرفت است وعبودیت بدل ربط دارد - اگر نزدیك حق‌تعالی چیزی عزیزتر از دل بودی، معرفت‌خودرا آنجانهادی فرموده است بفحوای خبر که لایسعنی ارضی ولاسمائی ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن - مقصود اینکه آسمان معرفت مارا شایست نه زمین مگر دل بنده‌که امانت معرفت مارا شایسته است . پس دل انسان‌را به‌آنحضرت سری است و سالی سیصدوپنج یا شش بار آفتاب سلطنت باری برقلب بنده می‌تابد - هیچ‌موجود دیگر شایسته این تابش نیست ولی دل آدمزاد ورد (هل‌من‌مزید) میکند وبرای اضافه تجلی ومعرفت (الغیاث‌الغیاث) میزند - ای برادر ببین که حق‌تعالی ما را بخلافت انسانی شرفی داده وقول ملائکه را (اتجعل فیها من‌یفسد فیها ویسفك الدماء) (۴۱) جوابی داد برحسب استعداد ماوجرائم وخطایات‌مارا آب‌عفو فراهم نمود - برای مؤمنان فرمودکه (فاولئك الذین یبدل‌الله سیأتهم حسنات) (۴۲) تا ما از ضرر گناهها برحذر باشیم و بتوبه متمسك شده از بساط رحمت وسیع وی گل عفو بچینیم - ای برادر، تصفیه دل‌را محبت خدا اکسیر است آنطور که شیخ بوعلی دقاق رحمةالله‌علیه مردم‌را به (یحبهم ویحبونه) (۴۳) توجه میداد-

روزی یکی‌از حاضران گفت‌که دوستی خدا یعنی‌چه؟ـ فرمود شیخ‌که دوستی و محبت نقطه عبودیت است که برزمین وآسمانها وکوهها عرضه دادند ولی همه دوری جستند بجز این مشت خاك که آن‌را در دل خود جای داد و هنوزهم (هل من‌مزید) فریاد می‌زند ـ باری چون نجات و درجات بنده به‌بندگی منوط است، بدین‌علت مشائخ گفتند که المشاهدات مواریث‌المجاهدات. بنی‌آدم اکمل واشرف موجودات است که در ریاضت ورزیدن و عبودیت‌کمال‌دارد و بدین‌وسیله ازعوالم سبعی وبهیمی‌خودرا میرهاند وبعالم قدس‌گام‌می‌زندکه(ان الی‌ربك‌المنتهی)(٤٤).

ای برادر، اهل بصیرت میگویندکه برای غنی وفقیر وقوی وضعیف راهی صوابتر نیست مگر بندگی ـ باید نظری بردنیا باشد ونظری دیگر برعقبی‌که جای (مقعد صدق عندملیك مقتدر) استـ باید درراه بندگی و معرفت پیش‌باشیم ولی (ماعبدنا حق عبادتك وما عرفنا حق معرفتك) را وردکنیم چون کبر و نخوت سالکان را شایسته نیستـ ای عزیز، مقامات و مشقات انبیاء وصحابه‌وبزرگان و مشائخ را درنظر دار وباز تواضع و فروتنی ایشان‌را بنگر و خودرا کوچك شمر ونعمتهای دنیارا آنی وفانی دان که (کل‌شئی‌هالك‌الاوجهه):

این چـه درگـاهست قفلش بی‌کلید این چـه دریا هست، قعرش ناپدیا
گـر بابن دریـا بیایـی یکـدمـی حیـرت جـانسوز بینی عـالمـی

ای برادر ، کوشش وکارکن ولی دل بسته تقدیر باش چون همان انجامد که میخواهد :

از اسرار کار باری جبرئیل و میکائیل علیهم‌السلام خبرندارند تا به من وشما چه رسد :

هیچکس از سر کار آگاه نیست زانکه آنجا هیچکس را راه نیست.

نیز دست یازید اما گوئی استعداد وتوفیق او تنها در همان رهی بود که بالطبیه ولی والله یدعوا الی دارالسلام (٤٥) دعوت عام شد ـ ولایت ولوخاص گشت ولی هدایت عام است که (یهدی من‌یرید) (٤٦) ـ از دومین باید امیدوار بود ـ استعدادها و سعادت‌ها وشقاوتها مقسوم ازلی است که قرآن مجید شاهد ناطق این حقیقت است: (انا کل شیء خلقناه بقدر) (٤٧)ـ کسی را یاد اینست که در آن دخل نماید مگر کوشش وکاربندگی در دست ماست وباید که در این امر کوتاهی نکنیم و درهرحال از خداوند متعال یاری طلبیم.

مکتوب نوزدهم، در احکام وافعال خداوند

ای برادر افعال و احکام خداوند تعالی را محلل برمصالح عباد دانند وبعضی آنها محلل به علتی نمی‌گویند و دراین‌باره دلائل و براهین بسیار آوردماند ـ بدان هم که میگویند افعال احکام خداوند محلل بعلتی نیست، گویا کار خدا بر مشیت است نه برقیاس عقل، را صواب داند وهرکه قیاس می‌کند که افعال خداوند را به‌افعال بندگان آنچه قبیح است، نسبت نتوان داد و به افعال نیك

می‌شود منسوب ساخت یا اینکه از روی تنزیه وتقدیس اینگونه تشبیه درخور آنحضرت نیست، این سخنها هم دلیل دارد ـ پس بدان که یکی میگوید حکم وفعل خداوند برای منفعت است یا دفع مضرت ـ دیگری میگوید که برغایت مصالح عبادات چون او قادر علیم وحکیم است و کار وی از غایت خالی نباشد که آنگاه عبث خواهد بود واین از وی محال است ولیکن غایت فعل وای‌نسبت بعباد دارد به خداوند ـ پس سئوال پیش می‌آید که در آن میان عالم حکمت جیست واگر فعل خداوند غرض ومعنی دارد آن جیست؟ ـ ازینجا گفته است کنت کنزاً مخفیا فاحسبت ان اعراف فخلقت اللخلق ـ بس ببین که (اناعرف) غایت است ولی مفاد آن به عباد بازگردد برایشان کوشش کنند برای شناخت خداوند ـ ولی در سئوال خلق کفر ومعصیت زبان احتیاط باید داشت اگر چه خالق کل شیء اوست ـ (والله خلقکم وماتعملون) (٤٨) و عین‌القضاة همدانی علیه‌الرحمة در زبده خود پیرامون خلق عالم وغایت آن بحثی دارد ـ حضرت داوود بیغامبر علیه‌السلام می‌گویند بخدا گفته بود: یارب لم خلقت‌الخلق؟ـ جواب همان شنید که کنت کنزاً مخفیا فاحسبت ان اعرف. این جواب موحد را مطمئن سازد ـ او می‌داند که همه آفریده خداست. قدیم اوست. بقیه حادث است. کارهای او و افعال واحکام او همه حکمت وغایت دارد که شاید ما در بدو امر آنها را فهم نکنیم چون ادراك ماحدی دارد وافعال او بی‌حد است. بس ای برادر، احکام واجب الوجود را باید گردن نهاد بی‌چون وحرا وجائز نیست، در این کار بحثهایی کنیم که عقده‌کشا باشد نه سودمند. چون او خالق حکیم و علیم وخبیر وبصیر است، بس هرچه کرده، برمصالح عباد ومخلوقات کرده است (والسلام علی‌من اتتبع الهدی) ـ والصلواة والسلام علی خیر خلفه محمد و علی‌اله وصحبه ومن تبعهم ـ (والحمدلله رب‌العالمین).

(پایان)

توضیحات :

۱ـ مترجم آن یکی ملك‌فضل‌الدین ککی‌زئی است و سال چاپ مفقود است. کتاب متاسفانه دارای غلطهایی فاحش است.

۲ـ بعنوان «اردوترجمه کتاب مکتوبات حضرت امیرکبیر میرسید علی همدانی قدس‌سره‌العزیز» و آقای محمدعبدالله قریشی، مدیر ماهنامه ادبی دنیا (اردو) لاهور، نسخه‌ی کتاب را باینجانب هدیه نموده‌اند.

۳ـ بالترتیب بشمارهها ۱۸۹۱ و ۱۹۰۱ ٤ـ مجموعه شماره ۲ر۲۲٤
٥ـ ایضاً ۳ ٦ـ قرآن مجید سوره ۱۷ آیه ٤۳ ۷ـ ایضاً ٥٥:٥٤
۸ـ ٦٤:۲۹ ۹ـ ۹۳:۹ ۱۰ـ ۱٥:۸۳ ۱۱ـ ۱۷۲:۷ ۱۲ـ ٤۲:٥۳

١٣ـ ٦٩:٢٩   ١٤ـ ٣٩:١٣   ١٥ـ ٣٥:٢٤   ١٦ـ ٨٧:٢٦   ١٧ـ ٥٦:١١
١٨ـ ٧١:٣٣   ١٩ـ ١٠٠:٤   ٢٠ـ ٢١:١٢   ٢١ـ ٣٠:٥٠   ٢٢ـ ٨٣:٢١
٢٣ـ ٨٨:٢٨   ٢٤ـ ١٥:١٧   ٢٥ـ ٢٤:٢٧   ٢٦ـ ١٢٢:٦   ٢٧ـ ٢٢:٣٩
٢٨ـ ٧:٢   ٢٩ـ ٣٥:٢   ٣٠ـ ١٩:٤٧   ٣١ـ ٢٥٣:٢   ٣٢ـ ١٠٧:١٨
٣٣ـ ٥٤:٣٤   ٣٤ـ ٥٢:٤٢   ٣٥ـ ١٨١:٧   ٣٦ـ ١٦٢:٦   ٣٧ـ ٥٢:٦
٣٨ـ ٢١٦:٢   ٣٩ـ ١٧:٥٣   ٤٠ـ ١:١٧   ٤١ـ ٣٠:٢   ٤٢ـ ٧٠:٢٥
٤٣ـ ٥٤:٥   ٤٤ـ ٤٢:٥٣   ٤٥ـ ٢٥:١٠   ٤٦ـ ١٦:٢٢   ٤٧ـ ٤٩:٥٤
٤٨ـ ٩٦:٣٧

از: بهروز ثروتیان

دانشگاه آذرآبادگان

پیش گفتار

کار تحقیق و مطالعهٔ آراء وعقاید معلم اول درمورد فیزیك(طبیعت) وحرکت باتوجه به‌تعبیرات مختلف دربسیاری از موارد و تغییر مفاهیم حقیقی اصطلاحات زمان ارسطو درطول بیست قرن گذشته و عدم امکان حصول مستقیم نظریات فیلسوف یونان باستان وحتی فهم ودرك آن در بادی‌امرمشکل‌می‌نمود ، چنانکه امام فخررازی به‌تعریف حرکت ازنظر ارسطو اعتراض‌کرده می‌گوید:

«درك مفهوم حرکت ازفهم تعریف ارسطو آسانتر است.»

از همین مقوله است درك وتمیز اصطلاح حرکت‌که تا سه‌قرن پیش بجای مفاهیم سه‌گانهٔ «حرکت»، «نیرو» و انرژی» بکار می‌رفته است و بی‌شك نظایر این موضوع درموارد دیگری نیز مشهود است‌که شاید برای متخصصان امر نیز خالی از اشکال نباشد.

با اینهمه کار تحقیق ومطالعهٔ آراء وعقاید معلم اول درمورد فیزیك وحرکت تنها از راه توسل به‌افکار وعقاید محققان علوم مربوط به‌فلسفه و نوشته‌های مؤلفان تاریخ علوم ممکن می‌نمود که باید اذعان‌کنم دراین مورد نیز راهنمایی استاد محترم آقای دکتر سیدحسین نصر انگیزهٔ این مطالعه بوده است ومجموعهٔ نظریه‌های دیگران تاروپود مقاله حاضررا تشکیل می‌دهد و نگارنده حتی‌الامکان کوشیده است از اظهارنظر شخصی خودداری نماید بجز درمواردی که به‌تلفیق نظریات معلم اول با فیزیك عصرحاضر نیاز بوده است. اینکه مفهوم فیزیك (طبیعت) برای ارسطو و درفلسفهٔ وی همیشه با علل غائی تبیین می‌شود واز متافیزیك و ماوراءالطبیعه متأثر است پنج قسمت ازآخر مقاله به مباحث مابعدالطبیعه اختصاص داده شده است و کلیات نظر وی در هفده بخش بسیار مختصر بشرح زیر موردبحث وبررسی قرارگرفته است:

۱ـ منصب هدفی ۲ـ مکانیك ۳ـ فیزیك ٤ـ تجربهٔ مشاهده ٥ـ حرکت. ٦ـ مبداء حرکت. ۷ـ اقسام حرکت . ۸ـ خلاء . ۹ـ حرکت جوهری. ۱۰ـ جهان و عناصر اولیهٔ اشیاء . ۱۱ـ زمان . ۱۲ـ مکان وفضا. ۱۳ـ فلسفهٔ‌اولی. ١٤ـ جوهر وعرض. ۱٥ـ علت. ١٦ـ قوه وفعل. ۱۷ـ ماده وصورت.

در حالیکه ساختمان ماده نیروها و قوانین حرکت، اساس دانش فیزیک را تشکیل می‌دهند، در فیزیک امروز و درجهان ذرات بنیادی، هنوز هیچ ارتباطی بین ویژگیهای این ذرات، نیروها و معادلات حرکت معلوم نشده است، بطوریکه هنوز انسان نمیداند چرا درجهان تعداد معینی ذرات بنیادی وجود دارد؟ وچرا هرکدام ویژگیهای مربوط به‌خود دارند؟

در حقیقت «سه اصل مستقل دانش فیزیک تکه‌ای از لاك سنگ‌پشتی‌است که خودش زیر لاك پنهان است واز دیدگاه بشر مخفی است»

اینجاست‌که انطباق میان دواصل ضرورت‌گرائی و غایب‌گرائـی در مذهب هدفی ارسطو توجه مارا بسوی خود جلب می‌کند:

درنظر ارسطو ، هرتغییری درطبیعت نتیجهٔ حرکات مکانیکی وتابع قوانین خاص حرکات می‌باشد ولی این حرکات برای رسیدن به‌کمالی است واین‌مرحلهٔ کمالی از تکامل صورت و انرژی وحالت فعلی وجود نتیجه میشود. ارسطو باین ترتیب فرض وجود هدف وغایت را در بالای قوانین مکانیکی طبیعی قرارمی‌دهد و بنظر وی طبیعت درسیر خود بدرون مقصد نیست بلکه هرچیزی ازآن بـرای رسیدن بهدف معینی است و تعبیر این هدف عمومی آنگاه امکان‌پذیر میشودکه خود طبیعت خود بخود بطرف معینی سیرکند یا برای محقق ساختن غرضهای خاصی این‌همه فعالیت‌ها را ازخود ظاهر می‌سازد بهمین جهت نمیتوان علیتهای مکانیکی را باکمال ضرورتی که برای تحقق هدفهایٔ اشیاء دارند علل حقیقی دانست بلکه علل حقیقی «علل غائی» می‌باشد.

نظریه هدفی ارسطو سردستهٔ نظریه‌های مشابه دیگری درهمین خصوص می‌باشد چنانچه لایپ نیتس کوشیده است منهب مکانیکی را با مذهب غایت گرایی تطبیق دهد و درقرن حاضر لوتزه (Lotxe) کسی است‌که نظریه‌هایش برهمین زمینه بنا شده است.

مذهب مکانیکی و هدفی

دراین مورد لائونه در «تاریخ فیزیك» نوشته است: ازآنجاکه نیروی انسان پیش از عمل مکانیکی نیازمند تأثیر ارادی است لذا درپس مفهوم‌فیزیکی نیرو متقدمین به متافیزیکی درخصوص میل اجسام نسبت بهم معتقد بودند، مثلاً د مورد نیروهای جاذبی علت اساسی‌را میل الحاق باصل خود می‌پنداشتند.

بگفتهٔ مولانا :

هرکسی کو دور ماند ازاصل خویش　　　باز جوید روزگار وصل خـویش

اینجا لازم است یادآوری شودکه نبایدگفته‌های متقدمین را درمورد فیزیك وحرکت و تبیین امور با علل متافیزیکی صرفاً بعلت عدم وسایل آزمایشگاهی فاقد ارزش دانست زیرا امروز معلوم شده است هستهٔ اتم یا شالودهٔ ساختمان اتم‌که با پیوند الکتریکی، الکترونها را برگرد خود نگاهداشته است، قوانین

مکانیك نیوتون و دینامیك ماکسول را محترم نمی‌شمارد و بنای اتمی که ازاین قوانین متابعت نماید ممکن نیست وامروز ما اساس هیأت کپرنیك را در مورد کرویت زمین اگر چه در کتابهای تاریخ علوم اشاره‌ای بدان نشده است در کتاب مثنوی معنوی با صراحت وکمال و باتوجه به‌نیروهای‌جاذبه ودافعه پیدا می‌کنیم درحالیکه بحث از نیروی اخیر یعنی نیروی دافعه و شکل بیضی در قرن‌هفتم هجری امری غیرمنتظره و باورنکردنی بنظر می‌رسد.

چون حکیمك اعتقادی کرده است	کاسمان بیضه زمین چون زرده‌است
گفت سایل چون بود این خاکـدان	در میان ایـن محیط آسمـان ؟
همچو قندیلـی معلـق در هـوا	نی باسفـل می‌رود نـی بـر علا ؟
آن حکیمش گفت کـز جـذب سمـا	از جهات شش بماند اندر هوا
آن دگـر گفت آسمـان با صفـا	کی کشد در خود زمین تیره را ؟
بلکه دفعش می‌کند از شش جهات	زان بمانده در میـان عاصفـات

مـــذهب مکانیکی و هـــدفی: (مثنوی مولوی ص ۱۵۳ نسخهٔ نیکلسون)

در هرحال بسیاری از قوانین فیزیکی صبغهٔ متافیزیك‌دارد چنانچه‌براساس قانون بقای بار الکتریکی‌که آزمایشات متعدد گواه برحقانیت آن است مجموع بار الکتریکی یك دستگاه منفرد لایتغیر است واگر ذره‌ای باردار بوجود آید همزمان با پیدایش آن شاهد تولد ذره‌ای دیگر با بار مخالف خواهیم بود بالعکس همواره ذرات باردار، توأمین معدوم میشوند.

وهوالذی مدالارض وجعل فیها رواسی وانهاراً ومن‌کل‌الثمرات جعل فیهـا زوجین اثنین یغشی اللیل‌النهار ان فی‌ذلك لایات لقوم یتفکرون «سورهٔ ۱۳ آیهٔ۳»
ومن‌کل‌شی خلقنا زوجین لعلکم تذکرون (سوره ۵۱ آیهٔ ۴۹)

اگر نیوتون می‌گوید: «درصورت نبودن مقاومت‌هوا وحصول‌سرعت‌بسنده، جسم هرگز بزمین بازنمیگردد و متحمل است گرد آن بدوران‌آید» انکساغورس می‌گفته است: «اگر ماه بی‌حرکت بود چون‌سنگی بجانب‌زمین ساقط می‌گشت» و همچنین نباید فکر بکنیم متقدمین دربیان امور خودرا بتجربه وآزمایش بی‌نیاز می‌دانستند وامور را من‌حیث‌المجموع واز تمـام جهات درنظـر نمی‌گرفتند ، همچنانکه ابن‌سینا برای تعیین علل‌کلی حرکت راه آزمایش واستقراء را برای آیندگان بازگذاشته است جایی که درتعریف طبیعت وحرکت اجسام مثلا سرد شدن آب و افتادن سنگ وحرکات ارادی انسان می‌گوید:

«حرکتها وفعل و انفعالهایی‌که از جسمها سر می‌زند گاهی بسبب خارجی غریب است وگاهی از خارج نیست واز ذات خود جسم است»

آنچه درنفس مرتسم میشود اینست اما معلوم نیست‌که اجسامی‌که محرك خارجی برای آنها نمی‌بینیم آیا حرکات و انفعالشان واقعاً از خودشان است یا مبداء محرك خارجی دارند وما آنرا درك نمی‌کنیم و دسترسی باو نداریم چه راه این احتمال باز است که محرك خارجی باشد ولی محسوس نباشد. همچنین

است نظریات ارسطو در مورد خلاء و نیروی جاذبه که کاوشهای علمی جدید مخصوصاً نسبیت انشتین درمورد اخیر ، احتمال تایید هردو نظرش را علیرغم مخالفتهایی‌که از زمان گالیله و مخصوصاً با تئوری نیوتون آغاز شده بود ، نزدیکتر کرده است‌که درفصل مربوط به‌فیزیك وطبیعت موردبحث قرارمی‌گیرد.

(۲)

مکانیك ارسطو

مکانیك یگانه علمی است‌که درآن بروشنی معنی کلمهٔ نیرو بیان می‌گردد. آنچه مسلم است اینست‌که وحدت ساختمان عالم بدون وحدت نیروها بی‌معنی است ودر واقع یگانگی نیروهای طبیعی خود جنبه‌ای از وحدت مادی جهان‌است. وجود تعدادکمی ذرات بنیادی این‌گمان را می‌پرورانند که تعداد نیروها وتأثیرات متقابل ازاین هم کمتر باشد.

مطالعات اخیر روشن ساخته است که قطع‌نظر از تأثیرات متقابل متنوع تنها چند نوع نیرو درطبیعت وجود دارد و درخصوص چهارنوع یعنی نیروی جاذبه ، الکترو مغناطیسی ، هسته‌ای و تأثیرات متقابل ضعیف می‌توان سخن راند ،که فقط دونوع اول را مکانیك نیوتونی میتواند مورد مطالعه قرار دهد . تعریف نیرو برپایه مفهوم حرکت استوار است و مقیاس کمی تأثیر متقابل اجسام را در مکانیك نیوتون نیرو می‌نامیم بهمین‌جهت است‌که بحث کلی در طبیعیات ارسطو براساس حرکت پی‌ریزی میشود و دربارهٔ «نیرو» فقط بقوای نفسانی معتقد است و درنظر وی نفس مجموعه نیروهای خاصی است‌که عادة به‌آنها نام «حیات» می‌دهیم . ارسطو درمکانیك، اصل اهرم و تعادل سرعتها و مفهوم مرکز ثقل و مفهوم وزن مخصوص را بطور مبهمی دریافته بود. بعضی ازاین اندیشه‌ها وافکار بوسیله ارشمیدس بصورت منظم و مدونی درآمده‌اند و برخی دیگر بعدها بصورت روشن‌تری مورد استفاده قرار گرفتند ولی اصل همهٔ این افکار در مجموعهٔ ارسطو وجود داشت.

در مکانیك ارسطو بحث بیشتر در اطراف «تعادل نیروها» و حرکت اجسام دور می‌زند.

وی برپایهٔ مشاهدات سطحی باین نتیجه رسیده بود که سرعت جسم متناسب است با نیروئی‌که آنرا می‌کشد یا میراند وبامقاومت محیطی‌که حرکت درآن صورت می‌پذیرد نسبت معکوس دارد، هرجسمی‌که درمحیط با مقاومتی حرکت‌کند، ناچار باید زمانی متوقف شود مگر اینکه نیروئی برآن تأثیر کند (ارسطو مفهوم خلاء را قبول نداشت و میگفت اگر چنین باشد درخلاء مقاومت صفراست و سرعت بی‌نهایت خواهد بود) ونیز چنین تصور می‌کردکه سرعت جسمی‌که سقوط می‌کند متناسب با وزن آن است وهرچه از نقطهٔ رها شدن دورتر و به‌مکان طبیعی خود نزدیکتر باشد، این سرعت افزونتر خواهد بود ،

و بهمین‌جهت سرعت چنین جسمی‌را متناسب باطول‌مسافت‌سقوط می‌دانست، گالیله با تجربیات خود خلاف گفته‌های ارسطورا ثابت‌کرد. در اواسط قرن ۱۶ راموس Ramus ادعاکرد هرچه ارسطو گفته است باطل است. درقرن هفدهم فیزیك ارسطو مورد حملهٔ «Gassendi» گاسندی قرارگرفت‌واین شخص دوباره اعتقاد به‌ذرات و اتمهم را زنده‌کرد . دکارت نیز بااینکه برخی از عقاید ارسطو را پذیرفت ولی به‌وی حمله‌کرد و فیزیك دیگری ساخت‌که کاملا نو بود.

درکمتر رشته‌ای است‌که نام ارسطو بچشم نخورد. هیچ‌کس نمی‌تواند در بارهٔ علم یا شاخه‌ای ازعلم سخن بگوید ونام ارسطو را برزبان نیاورد.

مطالعات فراوان ارسطو نشان میدهدکه وی یك معلم واقعی بوده‌است چون همه‌چیز را تدریس می‌کرد و می‌بایست برای جواب دادن بهرگونه پرسشی‌آماده باشد، آثار همه دانشمندان پیش‌از خود را مورد بررسی و مطالعه قرارداد و دست رد برسینهٔ هیچکدام نگذاشت، بااینکه قابل تأمل است درکتاب فلسفه وعلوم طبیعا مینویسد: ارسطوئی که مدت بیست‌سال ازعمر خودرا در آکادمی یا نزدیك آن گذرانده بود ناچار یك ریاضی‌دان بشمار می‌رفت، دلیل این مطلب تحقیقات ریاضی فراوانی است‌که از وی بجای مانده است. درکتاب‌هـای وی به‌مقادیر گنگ فراوان اشاره‌شده وچون همه‌چیز درنظر گرفته شود بایدگفت که وی یکی‌از بزرگترین ریاضی‌دانان درمیان فلاسفه است و دراین مرحله تنها «دکارت» و «لایپ‌نیتز» براو مقدمند. اغلب مثال‌هایی که برای بیان روش علمی خود می‌آورد از روی تجربه‌های ریاضی او گرفته شده‌اند.

ارسطو در طبقه‌بندی علوم صحیح‌ترین علم آن‌را میداندکه بیشتر بااصول اولیه ارتباط داشته‌باشد باین ترتیب ریاضیات رتبه‌اول‌را پیدامی‌کند وحساب بیش‌از هندسه قرار می‌گیرد. وی نیز مانند افلاطون علم را برای خاطرخود علم و مشاهدهٔ حقیقت دوست داشت وچندان دربند موارد استعمال‌آن نبود.

ارسطو میان «اصول متعارف Auiomes» واصول موضوعه (Postulats) تفاوت گذاشته است. تعریف چیزی دلیل آن نیست‌که وجود یا عدم آن چیز را اثبات کند.

بزرگترین خدمت ارسطو به‌ریاضیات بحثی است‌که باکمال احتیاط دربارهٔ پیوستگی ولانهایت‌کرده است و درمورد بی‌نهایت گفته است که بالقوه وجود دارد و بالفعل موجود نیست.

نظریه‌هائیکه وی دربارهٔ این مسائل داشت و بعدها ارشمیدس وآپولونیوس آنهارا کاملترکردند پایه حساب انتگرال (جامعه) و دیفرانسیل (فاضله) است که درقرن هفدهم بدست فرما (Fermats) و جان والیس Jwallis و لایپ‌نیتز و نیوتون صورت گرفت. ارسطو و معاصران وی بهترین پایه را برای عمل‌عظیم و باشکوه اقلیدس و ارشمیدس و آپولونیوس ریختند.

در مورد طبقه‌بندی علوم این‌نکته را نیز باید اضافه‌کرد: ارسطو باطبقه‌بندی

خود، برای نخستین‌بار میان شاخه‌های مختلف علم فرق گذاشت وآنهارا به‌علوم عملی وعلوم صناعی قسمت کرد و هدف علوم نظری هیچ‌چیز نیست جز فهم و تأمل درحقیقت . این علوم شامل ریاضیات ، فیزیك و متافیزیك (یعنی فلسفه اولی وعلم الهی) میشود. علوم عملی به‌تنظیم اعمال بشری می‌پردازد و دوشاخه اصلی‌آن اخلاق و سیاست است. باوجود این‌که طبقه‌بندی ارسطو کامل نبوده است ولی تا بامروز تأثیر فراوانی درتکامل فلسفه وعلم داشته ارسطو فلسفه را «علم به‌وجود بطورمطلق» می‌انگاشت. منظور ارسطو اینست‌که فلسفه ازوجود این میز یا وجود آن‌کتاب که جزئی هستند بحث نمی‌کند بلکه‌فلسفه ازوجود، ازحیث اینکه وجود است بحث می‌کند و هدف آن بطورکلی باید پی‌جوئی علل اولیه ومنشاء موجودات باشد. ودر متافیزیك می‌گوید: فلسفه علم پاره‌ای از اصول می‌باشد. براساس این تعریف، پیروان ارسطو و متأثرین از آراء وعقاید او به این تعریف نهائی و مجمل رسیدند که گفتند «فلسفه عبارتست از بحث کلی و اصولی و مبادی».

درصورتیکه دانش وفرهنگ معاصر با توجه به‌اساس علمی فلسفه «که سنتزی است از علوم طبیعی ازسوئی وعلوم اجتماعی ازسوی دیگر» فلسفه را «عامتر قوانین حاکم برحرکات طبیعت واجتماع وفکر» می‌داند.

۳ـ فیزیك یا فلسفهٔ طبیعی ارسطو:

آقای لئون‌روبن (Leon-Robin) اظهارداشته است بسیاری از جزئیات آثار ممکن است از خود او نبوده فقط درمکتب او مورد مطالعه قرارگرفته باشد ویل‌دورانت می‌گوید در هرحال ممکن است تمام آثار منسوب به‌ارسطو از خود وی نباشد بلکه قسمت اعظم آن التقاطات پیروان و شاگردان او باشد که مطالب اصلی در دروس اورا ضمن تعلیقات و یادداشتهای خود گنجانده‌اند ما میتوانیم مطمئن باشیم‌که ارسطو مولف معنوی تمام آثاری است که به‌او نسبت داده شده است. دستی‌که آنرا نوشته‌است ممکن است‌دیگری باشد ولی مغز و لب ازآن ارسطو است.

طبیعیات درفلسفهٔ ارسطو علـم برچیزی است کـه یونانیان آنرا فوزیس (Physisیاphusys) می‌نامیدند این‌کلمه را طبیعت ترجمه می‌کنند ولی معنای‌آن عین معنایی نیست‌که ما به‌کلمهٔ «طبیعت» نسبت می‌دهیم، ماهنوز ازعلوم‌طبیعی وتاریخ طبیعی نام می‌بریم ولیکن‌خود کلمهٔ طبیعت هرچند معانی بسیار وسیع و متعدد دارد معنای فوزیس را نمی‌رساند، فوزیس بمعنای نشوونما بوده‌است، چنانکه می‌توان‌گفت فوزیس یا طبیعت دانهٔ بلوط این است‌کـه درخت بلوط بشود و در این‌صورت است‌که کلمه را به‌معنای ارسطوئی‌اش بکار برده‌ایم.

مهمترین نظریه دربارهٔ فلسفهٔ طبیعی در یونان قدیم (اگر نخواهیم بگوئیم

در تعلیم دوران قدیم) نظریه‌ایست که اصحاب ذره (Atmists) منتشر کرده‌اند، این دسته نخستین کسانی بودند که حدفاصل واضحی میان عالم خارجی که تنها از راه «کمیت» قابل توصیف است با عالم درونی که وصف آن جز از راه کیفیت امکان ندارد، قرار دادند، اتخاذ این نظر مکانیکی محض دربارهٔ طبیعت که دوباره درآغاز فلسفهٔ جدید آشکار می‌گردد تا حد زیادی نتیجهٔ تعلیمات آنکسیمانس (Anaximenses) میباشد که هوا را اصل وگوهر همهٔ اشیاء می‌دانست. معذلك جای این نظریه را مذهب افلاطون و ارسطو گرفت، این دوفیلسوف معتقد بودند که اشیاء مادی وجود حقیقی ندارند. ارسطو وجود حقیقی را منحصر درصور (Formes) و افلاطون در معانی ومثل (Ideas) می‌دانستند بدین‌طریق بجای نظریهٔ مکانیکی که روابط میان حوادث طبیعی را بر اساس علیت محض می‌داند نظریهٔ توجه بهدف (Theological Theory) را برای جهان و هرچه درآن جریان دارد جانشین کردند ـ افلاطون مسائل فلسفهٔ طبیعی را درکتاب طیماووس « Timoeus» شرح می‌کند و ارسطو این‌نوع امور را درکتاب «فوسیقا» یعنی طبیعت (Physics) مورد بحث قرار میدهد چیزی که هست در نوشته های اصحاب ذره ونیز در تألیفات ارسطو و افلاطون هیچ‌جا تفاوت و تمیزی میان علوم طبیعی خاص وفلسفهٔ طبیعی عمومی مشاهده نمی‌گردد.

در مورد فلسفهٔ طبیعی ارسطو، برتراندراسل معتقد است دوکتاب ارسطو یعنی کتاب طبیعت یا سماع طبیعی (Phytics) و کتاب در بارهٔ آسمان (Ontheheavens) بسیار مؤثر بوده‌اند وتاهنگام ظهور گالیله برعلم حکومت می‌کرده‌اند و می‌گویند کلماتی مانند اثیر یا عنصر پنجم (Ouintesse) و تحت القمر ازمباحث این دوکتاب گرفته شده‌اند ومشکل می‌توان حتی یك جمله ازاین دوکتاب را در پرتو علم جدید پذیرفت.

ویل دورانت نیز ذیل «ارسطوی طبیعت شناس» می‌گوید:

اگر برطبق ترتیب تاریخی از فیزیك شروع کنیم نومید خواهیم شد، زیرا به‌جای طبیعت با ماورای طبیعت مواجه خواهیم گردید و تحلیل مبهمی از ماده وحرکت و زمان و مکان و لایتناهی وعلت و معلول ودیگر «معقولات ثانیه» ملاحظه خواهیم کرد. از فصول زندهٔ کتاب بحثی است که ارسطو درآن به‌نظریهٔ «خلاء» ذیمقراطیس می‌تازد و می‌گوید خلاء درطبیعت محال است زیرا اجسام در خلاء به‌سرعت مساوی سقوط می‌کنند وچون درطبیعت چنین نیست پس خلاء وجود ندارد یا بعبارت دیگر «خلاء مفروض خود پوچ وخالی ازحقیقت است».

ازاین مقدمات چنین نتیجه میشود که امثال آقای راسل و ویل دورانت دانسته یا ندانسته به‌ارسطو تاخته‌اند راسل که با بدبینی خاصی به‌فلسفهٔ ارسطو می‌نگرد صراحتاً می‌گوید: مشکل می‌توان حتی یك جمله ازمطالب کتابهای طبیعت وآسمان ارسطو را در پرتو علم جدید پذیرفت ، درحالیکه ویل دورانت می‌گوید : ارسطو معتقد است: خلاء درطبیعت محال است زیرا اجسام درخلاء به‌سرعت

مساوی سقوط می‌کنند وچون درطبیعت چنین نیست پس‌خلاء وجود ندارد » ازهمین جمله آقای «ویل‌دورانت» «اگر راست باشد معلوم میشود گفتار آقای راسل خیلی هم منصفانه نبوده است زیرا درجملهٔ اخیر ارسطو گفته «اجسام در خلاء به‌سرعت مساوی سقوط می‌کنند» وهمین جمله مطابق حقیقت است و ناقض نظریات دیگری است‌که درکتب فیزیك افتخارکشف شتاب‌مساوی‌اجسام را در خلاء به‌گالیله وامثال او نسبت می‌دهند. اگرهم ارسطو سرعت مساوی سقوط را درخلاء بطورمطلق قبول نمیکرد حق داشت.

زیرا بااینکه پیروزی نظریه نیوتون درتحلیل حرکات سیارات و اجرام آسمانی بطورکامل و دقیق نقطهٔ تحولی در تاریخ علم فیزیك و نجوم بشمار میرود واهمیت آن بیشتر مربوط به دامنه وسیع نظریه جاذبه میباشد . اما رویهمرفته ، طبیعت جاذبه و بخصوص علت‌اینکه چرا جاذبه با جرم متناسب است و سبب میشود که اجسام مختلف باجرم‌های‌متفاوت باسرعت غیریکسانی سقوط کنند، هم‌چنان درابهام وتاریکی محض باقی‌ماند تااینکه انیشتن درسال ۱۹۱٤ مقاله‌ای دراین زمینه انتشار داد . چند سال پیش‌از انتشار مقاله فوق انیشتین نظریه نسبیت خودرا کامل‌کرده بود. براساس این نظریه، اصالت و مطلق بودن حرکت یکنواخت را رد کرد و فرض وجود ماده‌ای بنام «اتر» را باطل نمود و بجای آن ، نظریه نسبیت خودرا جایگزین مطلق بودن حرکت یکنواخت واترکرد ، همین نظریه بودکه آرمان‌ها ومفاهیم علم‌فیزیك‌را دستخوش تحول و پیشرفت نمود. اما درمورد اینکه ارسطو «خلاء مفروض‌خود پوچ وخالی از حقیقت است» و همین گفته موجب حملات شدیدی علیه ارسطو شده است، اگر حمل برنظر شخصی نشود باید اذعان کرد با درنظرگرفتن صحت علمی این گفتار ، اعتقاد به وجود یکنوع کشف و شهود درمورد معلم اول بیشتر تقویت میشود زیرا امروز با آزمایشات پی‌گیری که به‌عمل می‌آید هنوز ازخلاء مطلق درفضا خبری نیست: درمورد لولهٔ آزمایش توریچلی‌که در سال ۱٦٤۳ نشان دهندهٔ خلاء بوده است امروزه هر فیزیکدانی برای شما خواهدگفت که خلاء توریچلی یك خلاء مطلق و حقیقی نیست . زیرا اولا شامل بخارجیوه است. ثانیاً تعداد کمی ملکولهای نیتروژن، اکسیژن وگازکربنیك درآن دیده میشود، این ملکولها به‌جیوه تعلق دارند که مانند هرمایع دیگر، گازها را درخود حل می‌کند لذا، ملکولها به‌آسانی ازجیوه خارج میشوند ووارد خلاء فوقانی ستون جیوه میگردند. فیزیکدان همچنین برای شما از مشکلاتی که دانشمندان در تهیهٔ خلاء عالی وحتی نگهداری آن مواجه می‌شوند سخن خواهدگفت. ناکاملی خلاء ساخته انسان هنگامی روشن‌گردید که دانشمندان به‌پرتاب راکتها به ارتفاعات زیاد جهت نمونه‌برداری ازهوای لایه‌های فوقانی‌آتمسفر شروع‌کردند. درکتاب ماده وانسان از انتشارات آکادمی شوروی می‌نویسد: دستگاههای‌راکت

روسی که درسال ۱۹۵۹ به‌ماه رسید افزایش ذرات پوینده را در فاصلهٔ ۱۰۰۰۰ کیلومتری از قمر طبیعی زمین آشکار ساختند، این می‌تواند نوعی یونسفر ماه یا فقط ناحیه‌ای از تجمع زیاد ذرات بنیادی با دهها الکترون ولت باشد. که ماه را فراگرفته‌اند. بهترین کار آنست که خلاء کامل را در جایی دورتر از اجرام کیهانی بجوییم.

تهی بودن فضای خارج همانقدر واقعی استکه تهی‌بودن خلاء توریچلی دستگاههای ما نشان میدهند که فضای خارج را گاز رقیقی که در هر سانتیمتر مکعب آن متجاوز از یکصد ملکول وجود دارد، فراگرفته‌است. این‌خلاء نیست، اما حتی اگر هیچ ملکول‌گازی هم وجود نداشت، آیا می‌توانستیم بگوییم که فضای خارج مطلقاً یك محیط تهی است؟ جواب این پرسش منفی است زیرا تشعشعات شدید خورشید و ستارگان در فضا نفوذکرده وبا اینکه شدت این تشعشعات با فاصله کاهش می‌یابد معهذا تشخیص آنها به‌آسانی امکان پذیر است. میدانیم که پرتوهای نور، پرتوهای ایکس، پرتوهای فروسرخ وفرابنفش و بطورکلی همهٔ تشعشات الکترومانیتك ماهیت مادی دارند و می‌توانند مانند جریانهایی از ذرات ریز وفوتونها که دارای جرم، سرعت و انرژی می‌باشند مورد مطالعه و بررسی قرارگیرند. هرگز نمی‌توانیم فضای تهی‌را مکانی بدانیم که از طریق آن، جریانهای بی‌پایانی از ذرات می‌گذرند.

از مقدمات فوق نتیجه میشود: مقصد ثابت نیست وعقل سلیم نیز چون امور دیگر در تغییرکیفی است بدین معنی‌که ارسطو و پیروانش می‌پنداشتند نظراتشان موافق عقل سلیم است.

نیوتون و هم‌عصرانش (که حمله به‌ارسطو ظاهراً باکشف قوانین وی آغاز میشود) نیز چنان اندیشه‌ای داشتند و بنیان‌گذاران فیزیك نوین نیز این چنین می‌پندارند، حق با کدامین است؟

«لاالشمس ینبغی لها أن‌تدرك القمر ولااللیل سابق‌النهار وکل فی‌فلك یسبحون (۱)

کتاب حرکت واستیفای آن میگوید:

ارسطو درفیزیك تجاربی انجام داد و ثابت‌کردکه هوا دارای وزن است وبرای این‌کار مشك‌پربادی‌را بادقت‌وزن‌کرد وسپس‌بادآنراخالی‌کرد ودوباره‌وزن کرد وهم او این‌موضوع‌را متذکرشده‌است‌که تخم‌مرغ‌را چون درآب شیرین قرار دهیم فرو میرود اما درآب نمك شناور می‌ماند. درخاتمه ما اطمینان نداریم همهٔ گفته‌های ارسطو طبق نظر آقای راسل غیرواقعی باشد اگرهم دوهزار سال افکار ارسطو را به‌منزلهٔ ماشین جنگی علیه پیشرفت علوم مثبت بکار برده‌اند نباید تقصیرآنرا به‌گردن استاد انداخت زیرا بعداز ارسطو تئوفر است (۳۸۰

۱ــ سورهٔ ۳۶ آیهٔ ۴۰

تا ۲۸۷ قبل ازمیلاد) که بعنوان جانشین او در رأس لیست قرار داشت تجربه و مشاهده را مبنای کار خود قرار داد.

٤ـ تجربه و مشاهده از نظر ارسطو:

در مورد عقیدهٔ ارسطو به‌تجربه و آزمایش اقوال ضد ونقیضی نقل شده است. پیرروسو می‌نویسد: ارسطو می‌گوید: برای بوجود آوردن‌علم بهیچوجه احتیاج به‌تجربه نیست وحتی لازم نیست که باطراف خود نگاه‌کنیم بلکه کافی است عللی را که محرك تمام نمودهای طبیعی می‌باشد جستجو نمائیم. گاهی ارسطو بدیهیات را انکار می‌کند «برف آب یخ بسته نیست» زیرا اصلا برف بصورت آب نیست. وبعد می‌نویسد: گذشته ازآن این موضوع قابل تأمل‌است که ارسطو درزمان پیری بروش تجربه و مشاهده عقیدهٔ بیشتری پیداکرد زیرا بخصوص درکتابهای تاریخ طبیعی خود این روش را بکار برده است.

ویل‌دورانت می‌گوید: آتنئوس نقل می‌کند (مسلماً از روی مبالغه) که اسکندر برای افزان‌کار و تتبعات ارسطو در فیزیك و زیست‌شناسی مبلغ ۸۰۰ تالان (به‌پول امروزی چهارمیلیون دلار) داد. ارسطو خود درباب دوم و چهارم کتاب «دروس طبیعت» بعداز بیان رای پارمیندس و ملیسوس که وجود حرکت را درطبیعت انکارکرده‌اند و دربرابرنظریهٔ آنان، مذهب علمای‌طبیعی‌را پذیرفته می‌گوید، استقراء ومشاهده‌وجودحرکت‌را درطبیعت‌ظاهرتروآشکارتر‌ازآنچه‌هست بما معرفی می‌کند چنانکه درباب دوم می‌نویسد «پایه اساسی برآنست‌که همه امور طبیعی یا برخی ازآن نسبت بحرکت فروتنی دارند، استقراء و مشاهده وجود حرکت را درطبیعت ظاهرتر ازآنچه هست بما می‌آموزد»

همچنین ویل‌دورانت می‌گوید: لیسئوم (Lyceum) میل بیشتری به علم‌الحیات وعلوم طبیعی داشت بنابرگفتهٔ پلینیوس Plinius اسکندر به شکارچیان و مأمورین قرق و باغبانان و ماهیگیران خود دستور داده بود که تمام مطالب ومواد مربوط به‌عالم حیوان ونبات راکه ارسطو بخواهد دراختیارش بگذارند .

درکتاب نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت نیز آمده است:

ابن‌سینا دربحث از زمین‌شناسی روش ارسطو را در حیوانشناسی اتخاذ کرده و به‌مشاهدهٔ دقیق طبیعت پرداخته است، البته در دامنهٔ جهان‌بینی‌کلی قدیم‌که مبنی برهدف بینی درطبیعت بود. همچنین دربحث علم جوانخوان صفا می‌نویسد :

باران و برف و پدیده‌های دیگر ازاین‌قبیل نیز مطابق نظر ارسطو ازتماس بخارآب با هوای سرد، درشرایط معین بوجود می‌آید.

ازاین مقدمات معلوم میشود، ارسطو در فیزیك و طبیعیات به‌روش تجربه

و مشاهده عقیده داشته و در مورد مبادی اولیه و بحث از متافیزیك معتقد به عقل سلیم بوده است.

بقول حکیم ناصرخسرو قبادیانی

بچشم نهان، بین، نهان جهان را — که چشم عیان بین نبیند نهان را

استاد درکتاب متافیزیك خود می‌نویسد: تمام مردم علاقه و میل طبیعی جهت فهمیدن و شناختن دارند و ما همگی مدرکات حواسمان را دوست داریم ولو اینکه آن مدرکات نفعی نداشته باشند. مخصوصاً موقعیکه این مدرکات از طریق چشم باشد زیرا بینائی حسی است‌که بوسیلهٔ آن بیشتر می‌توانیم اختلافات را درك کنیم وتمام حیوانات نیز از احساسات بهره‌مندند واغلب‌حافظه دارند ولی توانائی تجربه را ندارند وتنها بشر هنر استدلال و تجربه‌را دارد:

سپس دربارهٔ عقل می‌گوید: عقل ازفوائد مادی دور است و هرقدر ازلحاظ مادی کمتر مفید واقع شود آنقدر عالیدرجه و بلندپایه است.

عقل فقط برای تفهیم هدف واصول وعلل میباشد حال باید دید عقل بچه علل واصول وهدفی مشغول است.

۵ـ حرکت از نظر ارسطو

درحقیقت تا سه‌قرن پیش دربارهٔ سه مقدار سرعت وحرکت وانرژی فکر روشن و مشخصی وجود نداشت و یك کلمهٔ حرکت غالباً برای دلالت بر هرسه معنای مذکور بکار میرفت.

همین ابهام امروز هم در قسمتی از علوم که درآن واقعیات اصلی مورد بحث و فحص است وجود دارد مثلا اوینگتن می‌گوید «اصطلاحات تئوری کوانتا در وضع کنونی چنان مبهم است‌که بیان یك کلمهٔ روشن دراین تئوری تقریباً ممتنع است.

همچنین بسبب معرفت جدید که بوسیلهٔ تئوری نسبیت وارد علم شده است مجبوریم طرز بکاربردن کلمات حرکت، سرعت، همزمانی، فاصلهٔ زمانی وغیره را تغییردهیم وحال‌آنکه درفلسفه نظیر اینگونه تغییرات دائم اصطلاحات دیده نمیشود.

بنابراین مفاهیم حرکت وقوه درفلسفه قدیم شامل معانی سرعت وانرژی و نیروهای مختلف جاذبه و هسته‌ای وغیره خواهد بود . فیزیك جدید می‌گوید:

هرآنچه درسینهٔ جهان نهفته است، همه وهمه از تفاوت درحرکت ذرات نتیجه میشود این تصویری است ازجهان که اساس‌آن حرکت است و ماهیت درونی ذرات درمرحلهٔ بعدی قرار می‌گیرد. اصل مطلب اینست‌که این ذرات متحرکند .

ساختمان اتم یکی‌از ارکان و حقیقت وجود است. درمرکز اتم هستهٔ مثبت

قرار داردکه تقریباً مشتمل برتمامی جرم اتم است و دورآن الکترونها حرکت می‌کنند و میدانیم که بنابه اصل پاولی ومکانیك کوانتا هرگز دریك قشر از قشرهای الکترونی یك اتم دو الکترون با وضعیت همانند قرار نمیگیرند یعنی فرمان طبیعت براین است‌که باید بهرطریق دریك چیز متفاوت باشد.

ارسطو دراینمورد می‌گوید: طبیعت هرشیئی درعالم برای استکمال خاص خویش در جنبش است رشد وتکامل امر تصادفی واتفاقی نیست. هرچیزی از درون خود بسوی معینی راهنمایی میشود واین طبیعت و ساختمان کمال اول (Entélechy) آن است. حرکت بنظر ابن‌سینا مانند ارسطو صیرورت شیئی است ازقوه به‌فعل در زمان و بطور تدریجی نه دفعی. درمورد تعریف فوق در کتاب حرکت و استیفای آن می‌گوید:

بعضی ازفلاسفهٔ قدیم حرکترا به‌بیرون‌آمدن تدریجی اشیاء ازقوه به‌فعل تعریف کرده‌اند بااینکه تعریف مذکور مورد انتقاد ارسطو واقع شده‌است معذلك این تفسیر روشن‌ترین تعریفی است‌که برای بیان ماهیت حرکت پیشنهاد شده است. ابن‌سینا درمورد نظر ارسطو می‌گوید معلم ما دراین علم مجبور شده‌است طریق دیگری اختیارکند. او متحرك را بخودی خود بنظرگرفت و تأمل‌کرد در اینکه چه نحو وجودیست‌که حرکت خود به‌آن اختصاص می‌یابد و دریافت که حرکت بخودی خود کمال وفعل است یعنی بالفعل شدن. چه در برابر آن قوه‌ایست زیرا هرچیزی گاهی متحرك بالقوه است وگاهی متحرك‌بالفعل وبکمال وفعل وکمال او همان حرکت است.

ارسطو می‌گوید :حرکت هرچیز معلول میل‌طبیعی‌خود درعالم‌است، همچنین درنفی‌حرکت فلاسفهٔ ایلیا می‌گوید: نفی حرکت فلاسفهٔ ایلیا فقط به‌حرکت در مکان وانتقال ازجائی بجای دیگر اختصاص دارد و بهیچوجه مانع سایر انواع تغییر ازقبیل استحاله و دگرگونی درکم نخواهد بود.

امام فخر رازی درمقام انتقاد برتعریف ارسطو می‌گوید: فرق گذاشتن میان مفهوم حرکت و سکون برای هرعاقلی آسانتر از تصور تعریف ارسطو است .

راسل می‌گوید: بنظر ارسطو «طبیعت» هرچیز غایت‌آن است، یعنی چیزی که آن‌چیز بخاطرآن وجود دارد.

جانوران وگیاهان و جرمهای بسیط «عناصر» به‌اقتضای‌طبیعت وجود دارند و درون آنها، قوهٔ حرکت موجود است. طبیعت مبداء حرکت وسکون است . اگر اشیاء دارای یك چنین قوهٔ داخلی باشند «طبیعت» دارند . اصطلاح «مطابق طبیعت» به‌همین اشیاء وصفات ذاتی‌آنها اطلاق میشود. طبیعت درصورت است نه در ماده .

ارسطو درکتاب دروس طبیعت ، درچند مورد وجود حرکت را پایهٔ اساسی و مبداء اصلی برای علم طبیعی قرارداده وعقیده دارد بدون حرکت وجودطبیعت

محال و ناممکن است. درتایید نظر ارسطو لازم ست بدانیم که علم نجوم تاکنون نتوانسته در دورترین نقاط فضای خارج، جسمی‌را بیابدکه درحال‌سکون باشد واین آن چیزی است‌که نیوتون ممکن فرض‌کرده بود، بنابراین‌کاملا روشن‌است که کلمهٔ سکون بخودی خود مفهومی ندارد بلکه آنرا نسبت به‌کلمهٔ حرکت می‌سنجند، یك کشتی‌که در دریا توقف‌کرده فقط با مقایسه خورشید در حرکت است. اگر کره زمین ازگردش بدور خورشید بازایستد کشتی نسبت بخورشید درحال سکون قرار خواهدگرفت ولی هردوی‌آنها باهم دربین ستارگان اطراف درحرکت خواهند بود اگر خورشیدهم متوقف شود، بازهم‌حرکت‌جهان‌ستارگان نسبت بسحاب دور برقرار خواهد بود، و سحاب‌ها هم باسرعت صدها کیلومتر درثانیه بطرف یکدیگر یا دور از یکدیگر درحرکتند.

با مطالعهٔ بیشتر درفضا درمی‌یابیم‌که نه‌تنها سکون مطلق وجـود ندارد بلکه حرکت شتابداری نیز موجود است‌که دراینمورد ارسطو می‌گوید: استقراء و مشاهده وجود حرکت را درطبیعت ظاهرتر ازآنچه هست بما می‌آموزد:

درمورد اعتقاد به‌عامل خارجی درحرکت یك‌نواخت که معلم اول جسم‌را به محرك خارجی دانسته است درفیزیك وفلسفه می‌نویسد:

نیوتون بدنبال گالیله توانست یکی‌از اشتباهات مهم بشر را در زمینهٔ قوانین حرکت تصحیح‌کند چه درطی بیست قرن پس‌از ارسطو این قانون که حرکت یك نواخت اجسام معلول اثر عوامل خارجی است برای دانشمندان‌چون وحی منزل بود به‌نظر ایشان چنانچه عامل خارجی ازمیان می‌رفت جسم حتما می‌ایستاد. آزمایشات روزانه نیز ظاهرا گواه برصحت این مدعاست مثلا در جادهٔ مسطح اتومبیل با موتور خاموش نمی‌تواند حرکت‌کند، حقیقت چیزدیگری است هرجسم هنگام حرکت تمایلی دارد به‌اینکه سرعت خودرا ثابت نگهدارد واین میل درفیزیك «ماند» یا « Inercy » (۱) نام دارد.

در واقع تا زمان گالیله این اصل محترم شمرده میشدکه «هرچیزی متوقف است. مگر اینکه نیروئی از خارج آنرا بحرکت درآورد » و ازآن زمان ببعد این اصل علمی، مسلم ومحترم شمرده میشودکه : «هرچیزی درحرکت است، مگر اینکه نیروئی آنرا ازحرکت بازدارد».

۶ـ مبداء حرکت

ارسطو طبیعت را نخستین مبداء حرکت وسکون تعریف‌کرده است ومفهوم طبیعت بعنوان اصل وعلت حرکت عناصـر درطبیعیات او قید شـده است و ارسطوئیان طبیعت را به‌چهار معنی مختلف بکار برده‌اند.

۱ـ اصل ماند: اگر جسم متحرکی تحت تاثیر هیچ نیروئی قرار نگیرد تا ابد حرکت خودرا ادامه خواهد داد.

۱ـ بعنوان اصل تولیدکننده
۲ـ بعنوان طبیعت اصلی و ذاتی یك شئی
۳ـ بعنوان جوهر ساده و بسیط شئی
٤ـ بعنوان شئی جسمانی
اساسی‌ترین معنی طبیعت بنظر ابن‌سینا نیروئیست «که موجب حرکت عناصر ست» .

ارسطو می‌گوید حرکت محققاً مبدائی دارد. واگر بخواهیم دریك تسلسل ملال‌انگیز که مساله را بلانهایت قدم بقدم عقب می‌برد وارد نشویم باید یك محرك اول غیر متحرك بعنوان اصل مسلم قبول کنیم.

این موجود جسمانی ومرکب نیست، لامکان است، جنبش‌ندارد. عواطف و احساسات ندارد لاینغیر وکامل و ازلی است.

او وجود ذات‌الهی‌را ازطریق لزوم اولین‌محرك ثابت‌نموده، اورا غایت‌حرکت جسم اول یعنی فلك اقصی دانسته وگفته است‌که اجسام فلکی یعنی‌آسمانها به‌عشق ذات الهی که جمال کامل است به‌حرکت آمده است وحرکت این افلاك طبایعی را که درکرهٔ خاك موجودند به‌راه انداخته است.

بعبارت دیگر حرکت دوریه را به‌فلك اقصی نسبت می‌داد و آنرا حرکت شوقیه می‌دانست رسالهٔ طبیعت ارسطو با استدلالی برای اثبات وجود جنبانندهٔ ناجنبیدهٔ با محرك نخستین به‌پایان می‌رسد. یك محرك نخستین وجود دارد که مستقیماً باعث حرکت مستدیر میشود. حرکت مستدیر نوع بدوی حرکت است وتنها نوعی است‌که می‌تواند مداوم و بی‌پایان باشد محرك نخستین دارای اجزاء یاحجم نیست و درمحیط جهان واقع است.

بعقیدهٔ ارسطو عالم وجود حادث و مخلوق نبوده قدیم و ازلی است وحرکت برای رسیدن بغایت کمال است وطی مراتب موجودات هم لایزال است.

درمورد اخیرکندی نخستین فیلسوفی است‌که برخلاف ارسطو بحدوث‌عالم عقیده داشته است او درغالب نوشته‌های خود سعی نموده تا بااقامهٔ برهان‌حدوث عالم وتناهی جرم وحرکت وزمان را اثبات نماید.

خلاصه ارسطو می‌گوید حرکتی‌را که محرك نخستین به موجودات می‌دهد مانند حرکتی است‌که معشوق به عاشق برای وصال می‌دهد یعنی محرك کل وجود جاذبهٔ زیبائی میباشد. خدا آفریدگار وخالق نیست وحتی این دنیا را نمی‌شناسد زیرا روح او آلوده باندیشهٔ راجع به‌اشیاء بست نمیگردد خدا فعل مطلق و بطورکلی منزه ازماده است او فکر است ولی فکری‌که کاملا بخود متوجه است. زیرا فکر او نمیتواند دربارهٔ چیزدیگری بیندیشد مگرآنکه آنچیز عالیتر و ملکوتی‌تر باشد وآن محال است و نمی‌تواند چیزی را تغییردهد چون تغییر درون انتقال از بهتر به‌بدتر است بنابنظر ارسطو خدا یا فکر درفوق جهان جا دارد و برآن افضل است وچون ذات او کامل وبی‌عیب‌است عقل‌کل وزیبائی

مطلق است . خدا صورت محض وفعل محض (یعنی بدون ماده و بدون قوه) بطورکمال وتمام است وعلت صوری وغائی و محرکه عالم است وحرکت عالم بسوی غایت حرکت مکانیکی نیست بلکه حرکت جذبی و شوقی است و تقدم خدا برعالم تقدم زمانی نیست بلکه تقدم ذاتی‌است ارسطو میگوید همانطوریکه مقدمه در قضایای منطقی پیش‌از نتیجه است خدا هم پیش‌ازعالم است واین تقدم و تأخر درفکر است نه در زمان.

۷ـ اقسام حرکت

بنابررای ارسطو و پیروان اوکه بوجود علت غائی عقیده دارند برای هر حرکتی غایتی است ودر حرکتهای طبیعی غایت حرکت و نهایت آن یکی است ولی در حرکتهای ارادی غالباً غایت حرکت غیراز پایان آنست درحالیکه مرکز فیزیك ارسطویی نظریه حرکت یا تغییر است به چهار نوع حرکت قائل بوده است :

۱ـ حرکت موضعی مانند حرکت خود انسان که انتقالی از محلی به‌محل دیگر است.

ارسطو اینگونه حرکات را اساسی میدانسته. این حرکات در انواع دیگر موجودات نیز حاصل میشود.

۲ـ آفرینش و هلاکت و دگرگونی ـ چون چنین تغییراتی ابدی است پس باید درجهت عکس نیز صورت‌گیرد ویك دورهٔ تناوبی داشته باشد اگر این‌نوع حرکت در یك جهت انجام میشد دیگر نمی‌توانست بصورت‌ابدی ادامه‌پیداکند.

آفرینش عبارتست از عبور کمال کمتر به‌کمال بیشتر (یعنی تولد موجود زنده). هلاکت عبارتست از درجهٔ عبور بلندتر به‌درجهٔ پست‌تر (یعنی عبور از زندگی بمرگ) نه‌خلق مطلق وجود دارد ونه زوال مطلق.

۳ـ تغییرکه درجوهر اثری ندارد. ممکن است اشیاء اشکال دیگری پیدا کنند ولی ازلحاظ جوهر وماده همانکه بوده‌اند بمانند، مانند اینکه بدن انسان ممکن است بواسطهٔ آسیب یا بیماری تغییری پیداکند.

۴ـ کاهش و افزایش

هرچه اتفاق می‌افتد نتیجهٔ نوعی از حرکات چهارگانه است‌که دربالا شرح آن گذشت .

عالم فیزیك این حرکات را تنها ازلحاظ خود آنها مورد بحث قرار می‌دهد ولی بهترآنست که‌جوهر و ماده‌ای را که محمل این حرکات‌است نیز بشناسد.

نیروهایی را که باعث حرکت اشیاء میشود درکتاب نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت بنحو زیر تقسیم‌بندی کرده است:

۱ـ حرکت بسیط

الف ـ بدون اراده (مانند سقوط يك سنگ)
ب ـ با اراده (مانند حركت شمس)
۲ـ حركت مركب
ج ـ بدون اراده (مانند حركت نباتات)
د ـ با اراده (مانند حركت حيوانات)
حركت درنزد ارسطو بدومعنی آمده است:
توسطيهٔ و قطعيهٔ. حركت توسطيه عبارت ازحالت بردن جسم ميان مبداء و منتهی است وحركت باين‌معنی امر بسيط و قسمت‌ناپذير است که برای او گذشته و آينده‌ای نيست وظرف وجود آن فقط زمان‌حال است ودر دوآن دريك مكان نمی‌باشد واين‌حالت درتمام حدود وسط بنحو استمرار برای‌متحركی كه ميان مبداء ومنتهی است وهنوز بمقصد نرسيده وجود دارد.
حركت قطعيه ـ امر بيوسطهٔ معقولی را كه از ابتدا تا انتهای حركت امتداد دارد وتابع ومعلول حركت توسطيه است حركت قطعيه ناميده است. و متحرك در هرآنی‌كه ازقوه بفعل‌آيد ازحدی اعراض نموده بسوی حدی ديگر روان است و بسبب اين دگرگونی وتبديل حدود كه همان حالت بودن جسم ميان مبداء منتهی است امر ممتد و بيوسته‌ای ازآغاز حركت تا انتهای‌آن در ذهن‌مرتسم ميشود
ارسطو حركت را در مقولات دهگانه داخل نكرده است و ملاصدرا عقيده دارد بسبب داخل نبودن حركت در مقولات دهگانهٔ ارسطو يا چهاركانهٔ صاحب البصائر ابولبركات بغدادی نبايد حركت را دربرابر ساير مقولات مقوله‌ای جداگانه قرار دارد.
ابن‌سينا درفن سماع می‌نويسد حركت در چهارمقوله است «كم» و «كيف» و «مكان» و «وضع» درصورتيكه ارسطو دربيان اقسام حركت صريحاً حركت وضعی‌را ذكر نكرده است وحركت وضعی را جزو حركت اينی آورده است.
صور اصلی حركت براساس اين اصل علمی‌كه خاصيت اصلی وجدائی ناپذير موادآلی و غيرآلی است، وبا توجه بـه داده‌های نوين ، بترتيب زيـر خلاصه ميشود :
۱ـ حركات ذرات ميكروسكوپی ماده برحسب قوانين خاص خود (يعنی ذرات بنيادی كه عبارتند از الكترونها، پروتونها وغيره).
۲ـ حركت مكانيكی كه عبارتست از همان جابجاشدن‌جسم وياتغييرمكانی شئی است.
۳ـ حركت فيزيكی: مانند نور الكتريسته همچنين حركت ملكولی مانند حرارت و غيره .
٤ـ حركت شيميائی: تجزيه و تركيب آنها.
۵ـ حركت ارگانيك يا حياتی: مانند حركات سلول ، ارگانيسم، وجدان .

حیات اجتماعی،

هریك از حرکات فوق دارای خصوصیات مربوط بخود می‌باشد و بهمین ملاحظه قوانین ویژهٔ حاکم بر هریك ازآنها را نمی‌توان با دیگری یکی دانست. مثلا قوانین حاکم بر حرکات فکررا که در واقع شکل عالی ویا فعل وانفعالات مادهٔ اورگانیك مغز است، نمیتوان با قوانین فیزیکی یاشیمیائی تبیین‌نمود(۱).

همچنین درمورد اقسام حرکت از جهت محرك باید اضافه کرد که حکما حرکت را ازجهت محرك بر سه قسم تقسیم نموده‌اند:

۱ـ طبیعی ۲ـ قسری ۳ـ ارادی

و بعضی از فلاسفه دربیان اقسام حرکت ازجهت‌محرك بجای‌ارادی، نفسانی آورده‌اند. لاهیجی درگوهر مراد دربیان اقسام حرکت باعتبار محـرك گوید. «وحرکت چون امری است حادث ناچار است اورا از سببی و علتـی، و علت حرکت نفس جسم من حیث‌انه جسم نتواند بود والا هیچ جسم در وقتی‌که‌مخلی بطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقع است بلکه هرجسمی‌که متحرك بود ناچار اورا محرکی بود غیرذات جسمیت وآن منحصر بود درطبیعت ونفس چه ازاین حیثیت که تحریك منسوب باو است اگر مقارن شعور و اراده بود آن‌را نفس خوانند چون مبداء حرکت ارادی حیوانات والا طبیعت خوانند چون مبداء حرکت جمادات و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن‌حرکت‌را طبیعی گویند چون حرکت حجر بسوی سفل واگر مستفاد بود ازخارج آن‌حرکت را قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف وحرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند پس حرکت باعتبار محرك منحصر بود در قسری وطبیعی و نفسانی(۱) » درکتاب نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت می‌نویسد:

حرکت قسری حرکتی است که از ذات شئی بوجود نیامده بلکه علت آن یك نیروی خارجی است مانند پرتاب شدن یك سنگ بسوی بالا وگرم شدن آب .

ابن‌سینا همچنین به‌مطالعهٔ دقیق حرکت اشیاء پرتاب شده کـه از دورهٔ یحیی نحوی همواره مورد بحث دانشمندان بود پرداخته ونظرارسطو وبسیاری دیگر از حکمای قدیم را دربارهٔ این مسأله غامض ردکرده است.

نظر مشهور ارسطو اینست‌که جسم پرتاب شده هوای مقابل خود را پس میزند. این هوا سپس به‌عقب جسم حرکت کرده و دراثر فرقی‌که بین‌فشار هوا درجلو وعقب جسم بوجود آید جسم درمسیر خود حرکت می‌کند «این نظر را آنتی‌پریستاسس: **Antiperistasis** می‌نامند).

---

* :ر.ك : علی‌اکبر ترابی فلسفه علوم، ازانتشارات‌امیرکبیر، تهران۱۳۴۷، ص ۳۷۱، ۳۶۸ .

۱ـ گوهر مراد لاهیجی ص ۹۰ـ۹۱

یحیی نحوی فیلسوف اولین‌کسی است‌که به‌فیزیك ارسطو، مخصوصاً در مورد حرکت قسری حمله‌کرده است.

۸ـ خلاء

ارسطو خلاء را بدان‌سان که لیپوسیوس و دموکرتیوس آن‌را ادعا کردند رد میکند و بمذهب امپدوکلس اشاره‌کرده می‌گوید: امپدوکلس فیلسوف وشاعر معروف بااعتقاد بعدم وجود خلاء بتحقق حرکت بوسیلهٔ دو عامل مهر و کین عقیده داشت و میگفت وقتی اشیاء درترکیب بکمال خود رسند در طول زمان درحرکت خواهند بود گاهی همه‌چیز بتاثیر مهر بهم می‌آمیزند و یکی میشوند و زمانی بتاثیر کین با یکدیگر درستیزند و ازهم جدا می‌گردند.

این نظریهٔ بدیع، قانون کولمبی را درمورد جاذبه بیاد می‌آورد که طبق این قانون دوبار الکتریکی غیرهمنام همدیگررا جذب و دوبار الکتریکی همنام‌یکدیگر را دفع میکنند .

بنابراین یکی‌شدن همه‌مواد از مهر است و جدا شدن آنها ازکین، تولد همه‌چیز فناپذیر از یکی است وفساد آنها از دیگری واین‌تبدیل وتعویض بپایان نمی‌رسد درحالی‌که هستی موجودات بی‌تغییر نیست پس چگونه حرکت ناممکن شناخته شده است؟

همچنین درکتاب مذاهب ملیسوس بعداز بیان مذهب او دربارهٔ نفی‌حرکت بسبب امتناع خلاء درمقام پاسخ از این احتجاج گوید ثبوت حرکت بهیچوجه مستلزم وجود خلاء نیست وممکن است اشیاء بواسطهٔ حرکت دوری، پیوسته مکانهای خود را عوض نمایند بدون‌آنکه خلاء وجـود داشته باشد. در همیـن کتاب ارسطو برای تایید مدعای خود بعقیدهٔ انکساغوراس استنادکرده است‌که انکساغوراس بااینکه وجود خلاء را درعالم ناممکن‌میدانست معذلك عقیده‌داشت که موجودات حرکت می‌کنند بدون‌آنکه خلاء برای‌حرکت‌آنها ضروری‌باشد(۱).

همچنین ارسطو مکان را سطح داخلی جسم‌محیط دانسته‌که باسطح‌خارجی جسم محاط یا مظروف متصل است زیرا به عقیدهٔ او فضا پراز ماده است و سطوح اجسام مماس با یکدیگرند. این عقیده مبتنی برواقعیت وجود ماده است.

۹ ـحرکت جوهری از نظر ارسطو

ارسطو و فارابی واکثر حکمای اسلامی عقیده دارندکه حرکت بمعنای کمال برای آنچه بالقوه است ازجهت اینکه بالقوه است یا حرکت بمعنای بیرون‌آمدن

۱ـ مذاهب ملیسوس ترجمهٔ احمد لطفی ص۸۰ ـ ۲۹۷

تدریجی ازقوه بفعل، درجوهر واقع نمیشود برای‌آنکه تغییردرجوهر دفعی است و هیچیك از تعاریف مذکور ـ نظائر آن برکون‌وفساد صدق‌نمی‌کند. بهمین‌جهت ابونصر فارابی صراحتاً حرکت درجوهر را منع‌کرده است.* (۱)

ابن‌سینا نیز مانند ارسطو و فارابی حرکت را در مقولهٔ جوهر جائزندانسته است. چنانچه درفن سماع می‌گوید اگر بگوئیم حرکت درجوهر واقع میشود بر سبیل مجاز است و درجوهر حرکت واقع نمیشود.

بااینهمه ملاصدرا دو قسمت ازکتاب اثولوجیای منسوب به‌ارسطو*(۲) را برای اعتقاد ارسطو به‌حرکت جوهری دلیل آورده است و می‌گوید:

معلم فلاسفهٔ یونان درکتاب معروف خود اثولوجیا که معنی‌آن خداشناسی است گفته است: هیچ جرمی از اجرام خواه بسیط یا مرکب وقتی نیروی جان درآن نباشد ثابت و پابرجا نیست برای‌آنکه‌طبیعت جرم‌گذران و زوال‌پذیراست است واگر تمام عالم اجرام بی‌نفس وحیات باشند هرآینه اشیاء نیست وهلاك میشوند (۳) .

عبارت دیگر ارسطوکه به‌عقیدهٔ ملاصدرا برحرکت جوهری و تجدید امور دلالت دارد این است‌که‌گوید: : اگر نفس مانند سایر اجسام جرم باشد بناچار متجدد وگذران است واین گذشتن وتجدد سبب میشوندکه اشیاء بهیولی باز گردند و همین‌که بهیولی بازگشتند وهیولی هم صورتی نداشت‌که آنرا فعلیت بخشد هستی باطل خواهد شد بنابراین وقتی عالم جرم خالص باشد تماما تباه میشود و تباهی عالم محال است(۱).

۱۰ـ جهان و عناصر اولیه اشیاء

جداکردن نظریات نجومی و فیزیکی ارسطو از یکدیگر دشوار است ولی اگر مفهوم طبیعت را بطورکلی درنظر بگیریم شامل هردو خواهد شد.

۱*ـ رسالةالدعاوی القلبیه ص٦. نیز رجوع شود فصل سوم ازمقاله دوم طبیعیات شفا ص٤٣

۲*ـ همچنین کتابی‌که بخطا کتاب الهیات ارسطو (تئولوجی) نامیده شد عبدالمسیح‌بن عبداله ناعمه‌الحمصی «نزدیکیهای ۲۲۰هـ یا ۸۳۵۰م) ترجمه کرد این‌کتاب شرحی است از مجموعهٔ نه‌گانه فلوطین ونیز ص۲۹ همین‌کتاب: کتابی که بخطا بنام «اثولوجی ارسطو» انتشار یافته است.

۳*ـ قال‌العلم «الفلاسفه‌الیونانیه فی‌کتاب‌المعروف بکتاب‌اثولوجیا. المیمن التاسع فی‌کتاب ثولوجیا فی‌النفس الناطفه وانهالاتموت. حاشیه قبسات ص۲۸۵

۱ـ ان‌کانت‌النفس جرماً من‌الاجرام ـ اثولوجیا فی‌النفس‌النفس‌الناطقه حاشیه قبسات ص۲۸۸

بنابرعقیدهٔ ارسطو درفضا سه‌نوع حرکت وجود دارد.
۱ـ حرکت مستقیم ۲ـ حرکت دورانی ۳ـ حرکت مخلوط
ارسطو عالم را به‌دوقسمت زیر فلك قمر وروی‌فلك‌قمر تقسیم‌کرد. اجسام واقع درزیر فلك قمر از چهار عنصر ترکیب شده‌اند این عناصر چنان میل‌دارند که به‌خط مستقیم حرکت‌کنند. خاك بطرف پائین وآتش بطرف بالا. آب‌وهوا که به‌نسبتی سنگین و به‌نسبتی سبك هستند در وسط قرار می‌گیرند. بنابراین اگر مکان طبیعی عناصر را زمین درنظر بگیریم چنین خواهدشد. خاك، آب، هوا، آتش. اجرام سماوی از عنصر دیگری ساخته شده‌اند که عنصر زمینی نیست، بلکه الهی و متعالی است. این عنصر پنجم اثیری «Ether» است که حرکت طبیعی‌آن دورانی ولایتغیر وابدی است.

جهان کروی و محدود است، ازآن‌جهت کروی است‌که‌کره‌کاملترین شکل‌ها می‌باشد و ازآن‌روی محدود است‌که مرکزی داردکه همان مرکز زمین است ، و جسم نامحدود نمیتواند مرکزی داشته‌باشد تنها یك جهان وجود دارد وآن نیز کامل است. هیچ‌چیز حتی فضا نمیتواند در ماورای آن وجود داشته‌باشد بنظر ارسطو هرچیز درطبیعت دارای دوجنبه است: مادی و صوری. صورت معرف هدف وغایت است واین غایت جز بوسیلهٔ نوع مخصوصی از ماده صورت‌پذیر نخواهد شد، ناتوانی‌ها و نقص‌ها و شکفتی‌هائیکه در طبیعت دیده میشود، نتیجه لختی وکوری ماده است‌که هدف وغایت را باطل می‌کند.

گرچه ارسطو دموکریت را ستوده است، باوجود این نظریه اتومی اورا ردکرد و به مادی‌گری دموکریت عقیده نداشت. چون بعقیدهٔ وی تنها در ملاء حرکت صورت می‌گیرد و همه‌چیز را وابسته به‌حرکت می‌دانست، مفهوم خلاء را رد کرد.

اجرام سماوی باسرعت ثابت، بطور دائم برمدارهای دایره‌شکل دوران می‌کنند ، اجرام واقع درزیر فلك قمر اگر درمکان طبیعی خود جای داشته‌باشند، حرکت نمی‌کنند وچون آنهارا ازاین مکان طبیعی خارج‌کنند، می‌کوشند تا در امتداد خط مستقیمی حرکت‌نمایند و بمحل‌خود بازگردند. درامتداد خط‌مستقیم دونوع حرکت قابل تصور است یکی حرکت صعودی و دیگری حرکت نزولی . اجسام سنگین مانند خاك حرکت نزولی دارد واجسام‌سبك مانندآتش حرکتشان صعودی است میان این دوعنصر که یکی بطورمطلق سنگین و دیگری بطورمطلق سبك است، دوعنصر دیگر آب وهوا قرار دارند ،که بطورنسبی سنگین‌ترازآتش و سبکتر ازخاك می‌باشند این عناصر چهارگانه زمینی هستند و جاویدان نمی‌باشند، درحالیکه اجرام آسمانی فسادناپذیر و جاویدانند. نظر بر اینکه فهم مطلب ارسطو مشکل است. بنابراین احتمال دارد تفسیری که در بارهٔ کرات آسمانی بدو نسبت داده‌اند کاملا مطابق با واقعیت گفته‌های استاد نباشد.
در هرحال عقیدهٔ معلم اول نسبت به محدودیت جهان واینکه گفته است

جهان‌کروی و محدود است جالب‌توجه است. با این توضیح که در دانش‌امروزی ترکیب سه‌بعد را با زمان «پیوسته چهاربعدی» می‌نامند وقوانین طبیعت‌پدیده‌ها را با مراجعه باین «پیوستهٔ چهاربعدی مکانی- زمانی» بیان می‌کنند. اگرنظریهٔ نسبیت صحت داشته باشد اصول قوانین نباید بین زمان ومکان که پیوسته بهم متصل‌اند فرقی قائل شود بنابراین پیوستگی زمان ومکان باید جزء قانون طبیعت درآید و درغیر اینصورت، قانون موافق نظریهٔ نسبیت نخواهد بود.

البته خیلی‌زود آشکار شده است که قانون جاذبه نیوتون با این شرایط مطابقت نمی‌کند، بنابراین یا نظریهٔ نیوتون غلط بوده یا نظریهٔ نسبیت، دراین مورد انیشتن کوشش کرد بفهمد چه تغییراتی باید درقانون نیوتون داده شود تا با نظریه نسبیت تطبیق نماید پس‌از آزمایشهائی‌که‌بعمل‌آمده است ثابت‌شده قوانین انیشتن از هرلحاظ صحیح بوده‌اند.

تصور پیوستهٔ چهاربعدی بدون پیچیدگی خود دشوار است. تغییرشکل پیوسته چهاربعدی که بوسیلهٔ تمام اجسام درجهان ایجاد میشود، باعث می‌گردد که پیوسته چهاربعدی زمانی- مکانی بروی خود خم‌گشته و سطح بسته‌ای را تشکیل دهد، انیشتن ازاین مطلب نتیجه می‌گیردکه فضا نامحدود نیست.

۱۱- زمان

ارسطو راجع به‌زمان گوید: مقدار حرکت برحسب تقدم وتاخر را زمان‌گوید وچون حرکت ابدی است زمان را نیز انجامی نخواهد بود وهمیشه درحال‌آغاز وانجام می‌باشد زمان بشماره و عدد در می‌آید ومانند سلسله اعداد نامتناهی است وچون عدد بشمارنده احتیاج دارد ولذا زمان امرذهنی است در طبیعیات ارسطوئی زمان ومکان هیچگاه به‌صورت واقعیتهای جدا از اجسام پذیرفته‌نشده است بلکه در طبیعیات ارسطوئی این‌دو همیشه از شرایط عالم جسمانی بوده است .

ابن‌سینا به‌پیروی از ارسطو می‌گوید: زمان کاملا بستگی به‌تغییر وحرکت دارد واگر حرکت نباشد زمان نیز نخواهد بود. همچنین زمان بنظر شیخ کمی است متصل و غیرقارکه قابل انقسام بی‌حد وحصر است بدون اینکه این‌تقسیم منجر به «ذرهٔ زمان» یا «آن» شود ارسطو و پیروانش می‌گویند زمان وحرکت وضعی دوری که هستی‌بخش زمان است آغاز ندارد و بجز خدا چیزی برحرکت و زمان مقدم نیست.

راسل می‌گوید بنظر ارسطو زمان حرکتی است‌که قابل شمارش است و حرکت همیشه بوده است وهمیشه خواهد بود ، زیرا نمی‌تواند بی‌حرکت وجود یابد و دراین خصوص موافقندکه زمان امری است قدیم مگر افلاطون که مخالف

است، پیروان مسیحی ارسطو ناچار بودند دراین نقطه ازاو جدا شوند زیر انجیل می‌گوید که جهان آغاز داشته .

۱۲ـ مکان و فضا

بنظر ارسطو مکان عبارتست ازسطح درونی جسم محیط یا حد بین محیط و محاط یا ظرف و مظروف، جهان محدود و متناهی میباشد زیرا آنچه بالفعل است بالضروره متناهی است وفلك نخستین پایان جهان است وچون چیزی اورا احاطه نکرده است مظروف نیست لذا ورای آن نیز مکان نیست و چون مکان نمی‌باشد، خلاء وملاء نیز نیست.

هریك از عناصر اولیه مکان طبیعی دارند که درصورت نبودن مانعی آنجارا اشغال می‌کنند مثلا مکان طبیعی خاك مرکز جهان ومکان طبیعی‌آب روی خاك و مکان طبیعی هوا روی آب ومکان طبیعی آتش روی هوا و زیرفلك ماه است.

فضا درنظر عموم فلاسفه غیر از ارسطو و پیروانش از مکان امتیازی‌ندارد.

لکن درفلسفهٔ مشاء بامکان مغایرت داشته و از یکدیگر ممتاز می‌باشند، زیرا مکان ازنظر ایشان سطح داخلی جسم‌بزرگ ازجهت‌احاطهٔ‌آن برجسم‌کوچك است بخلاف فضا که عبارت ازکشش فرضی وخلاء موهومی است‌که جسم آنرا پرکرده و بفرض محال اگر جسم را برگیرند آن فضا خالی خواهدماند. بنابراین مکان عرض خارجی بوده وفضا امر فرضی و موهوم‌است وهیچگونه وجودخارجی برایش تصور نمیشود بعلاوه مکان فقط دارای دوبعد می‌باشد وآن طول وعرضی بدون عمق است درصورتیکه فضای موهوم دارای ابعاد سه‌گانه است.

۱۳ـ سخنی چند دربارهٔ فلسفهٔ اولی ازنظر ارسطو

ارسطو درنامگذاری «فلسفه اولی» و «فلسفهٔ ثانی» یا علم‌الطبیعه تعریف دقیقتری دارد. ازنظر ارسطو فلسفهٔ اولی فلسفهٔ حقیقی وفلسفهٔ عالی یاعمومی است‌که بعدها دیگر برآن نام متافیزیقا (Methaphysics) یا مابعدالطبیعه گذاشته‌اند .

ارسطو این‌کلمه را بادقت فنی خاصی در وسیعترین مفهوم‌آن طوری‌استعمال می‌کند که مرادف باعلم (Science) و مقابل با فن « Art » که توانائی بکار بردن علم است قرار میگیرد.

ارسطو بعالم موجود وقابل حس اهمیت می‌دهد و بدین‌نحو پایهٔ علوم‌طبیعی را می‌ریزد و روش مخصوصی برای پی‌بردن بحقایق اشیاء پیشنهادکرده است وبرای فهمیدن این روش میگوید باید ذات « Essence) را از صفات Athribut. فرق گذاشت وجوهر (Substance) را که وجود مستقل بالذات است از عرض « Accident) که وجود مستقل ندارد تشخیص داد تا دچار اشتباه نشد

واین اوصاف را اجمالا بشرح زیر می‌نویسم:

۱۴- جوهر و عرض

الف - جوهـر

هروجودی که درمرحله هستی بی‌نیاز از موضوع باشد ودر صورت محتاج بودن بموضوع طوری باشد که وجود موضوع بدون آن بالفعل نگردد جـوهر خوانده میشود اگرچه معنی جوهر همین است‌که ذکرگردید ولی نظر بمراتب مادی و معنوی آن به‌پنج قسمت تقسیم میشود :

۱- هیولی یا ماده: جوهریست‌که صورت درآن حلول‌کند مانند مادهٔ صندلی که صورت صندلی درآن نقش بندد.

۲- صورت : جوهریست‌که برجوهر مادی حلول کرده است مانند شکل صندلی که برمادهٔ آن حال است.

۳- جسم: جوهر ماده وصورت موضوع یکدیگرند و بهمدیگر محتاجند و یکی بیدیگری نمی‌تواند موجودیت پیداکند واین دو جوهر دریکجا جسم خوانده میشود بعبارت دیگر جسم عبارتست از مجموع صورت و هیولی.

٤- روح: جوهریست مستقل از موضوع لیکن مقارن ماده است و تدبیر و استعداد مادهٔ بیجان بعلت دخل وتصرف روح می‌باشد.

۵- عقل: جوهریست بی‌نیاز ازماده و مستقل.

ب - عرض :

وجودیست که درمرحلهٔ هستی محتاج بموضوع است مانند سیاهی وسفیدی مطابق تعلیمات ارسطو اعراض نه قسم است.

۱- کم یا چندی ۲-کیف یا چگونگی ۳- این یاکجائی ٤- متی یاکی؟ ۵- اضافه ٦- ملك ۷- وضع ۸- فعل یا کارگری ۹- انفعال یـا کار پذیری .

۱۵- علت در نظر ارسطو

ابن‌سینا می‌گوید: نظر درعلتهای چهارگانه (فاعلی، صوری،عنصری،غائی) از تکلیف حکیم طبیعی بیرون به‌عهده حکیم الهی است.

ارسطو گوید فقط دانستن شرحی از اجزاء وافراد کافی نیست بلکه مـا چیزی را نخواهیم شناخت مگرآنکه بعلل آن پی ببریم ،چنـانکه می‌دانیم علت عاملی است‌که بسبب وجود شیئی دیگر شود و معلول وجودی است‌که بسبب علتی هستی پیداکند مانند دود وآتش .

بعقیدهٔ ارسطو هرموجودی ازچهار علت بوجود آمده است دوتا ازعلل‌مزبور

همواره داخل درشیئی بوده و توأم بااوست دوعلت دیگر خارج ازآنست.

آن دوعلتی‌که جزء ماهیت اشیاء است علت مادی وعلت صوری است وآن دو علتی‌که خارج ازماهیت بالفعل چیزهاست یکی علت فاعلی است‌که مقدم بر اشیاء است دوم علت غائی می‌باشدکه مهمترین علل مزبوره است واینهارا علل اربعه مینامند.

لازم است یادآوری شودکه علت درنظر ارسطو بمعنی وسیعتر از معنی‌آن درنظر دانشمندان عصرحاضر است زیرا درعصرحاضر بین علت و حکمت فرق می‌گذارند ووقتیکه گفتند علت یخ‌بستن آب برودت است علت‌آن بیان شده نه حکمت آن همچنین علت مرگ شخص معین مرض یا حادثه‌ای مخصوص است. که اینها بیان علت است نه‌حکمت زیرا دراین موردکه برای‌چه آب یخ‌بسته‌است و برای چه مرگ او فرا رسید چیزی بیان نشده است ولی ارسطو علت را به‌هردوی آنها اطلاق می‌کند. ضمناً دانشمندان‌عصرحاضرعلت‌صوری‌وغائی‌را از اقسام علل خارج وعلل را منحصر بعلت مادی وفاعلی دانسته‌اند.

۱ـ علت مادی ـ عبارت از چیزیست‌که شئی یا جسم باآن ساخته میشود مثل مفرغ که علت مادی مجسمه است.

۲ـ علت صوری ـ قالب و جوهری است‌که وقتی بماده متصل گردید علائم مشخصه‌ای را که درتمام افراد همنوع دیده میشود بوجود می‌آورد. بعبارت‌دیگر علت عبارتست از صورت وشکل بالفعل چیزها که بحس درمی‌آید مانند صورت صندلی بودن و شکل کوزه بودن .

۳ـ علت فاعلی ـ سازنده وعلت مقدم براشیاء است ویا مجموعهٔ اعمالی است که اثری را بوجود می‌آورد این علت منشاء حرکت است مثل مجسمه‌سازی که از مجموعه‌ای ژستها و حرکات مجسمه مفرغی‌را درست‌کند هرشیئی طبیعی نیز همینطور محصول یکعده علل فاعلیه است‌که از دور یا نزدیك درایجاد آن شرکت کرده‌اند.

۴ـ علت غائی‌ـ علتی است‌که اشیاء بسبب‌آن بوجود می‌آید ویا امری که وجود برآن بحرکت می‌آید یا تغییر می‌کند وغایت ومنظوری که ماده برای آن صورت می‌پذیرد.

بعقیدهٔ ارسطو علت غائی از سه علت دیگر مهمتر است چه اگر غایت و هدفی برای وجود اشیاء متصور نباشد وجود آنها عبث وبیهوده‌است هرچیزی بخاطر مقصودی بوجود می‌آید.

ارسطو دامنه مبحث را دراین موضوع بجائی میرساندکه ثابت می‌کند دنیا هم دارای هدف وغایت است و اگر انسان با فکر روشن جهانرا دریابد متوجه این غایت خواهد شد.

۱۶ـ قوه و فعل

مدار عالم برقوه وفعل است. قوه یعنی امکان واستعداد برای‌بودن وبوجود آمدن چیزی و فعل یعنی تحقق یافتن آن‌چیز . مثلا گوئیم درآب قوهٔ بخارشدن است یعنی‌آب ممکن است بخار شود ومتصور ازفعلیت آن استکه آن حالت بظهور رسیده باشد.

اما قوه بمعنی دیگر عبارتست ازحالت و خاصیتی‌که در شیئی یافتمیشود و بواسطه آن درغیر تأثیرکرده ویا ازآن متاثر می‌شود مثلا درآتش قوهٔ حرارت و احتراق است یعنی دارای خاصیتی است‌که بوسیلهٔ آن‌درجسم مناسب به‌آتش تأثیرکرده و آنرا گرم می‌کند ویا تحت شرایط مخصوص از غیر تأثیر یافته خاموش می‌شود.

۱۷ـ ماده و صورت

باید توجه‌کرد که تحقیق دربارهٔ ماده وصورت اساس فلسفهٔارسطو می‌باشد وباید دراین قسمت دقت‌کرد وگرنه حقیقت فلسفه ارسطو بدست نخواهد آمد، ذهن را باید بکلی از معنی ماده و صورت بقسمی‌که‌اکنون دراذهان جاگرفته‌است خالی‌کرد . امروز معمولا ماده می‌گویند وجسم را منظور دارند واز صورت شکل وچهره و قیافه را منظور می‌دارند همچنین ظاهررا برخلاف اینهاست بلکه تغییر و دگرگونی موجودات ، همان گذشتن آنها ازماده بصورت است و موجودیت طبیعی هرجسمی بوسیلهٔ صورت وماده خواهدبود. دراینمورد لازم‌است توضیح داده شود.

مسأله ماهیت حیات از زمان‌های قدیم بین‌دومکتب‌فلسفی ظاهراآشتی‌ناپذیر ایده‌آلیسم و ماتریالیسم مورد اختلاف وستیز بوده است.

ایده‌آلیست‌ها، جوهر حیات را عنصری جاودانی میدانند که به تجربه در نمی‌آید و درتعالیم مذهبی مختلف حیات روح جاودانی یا جزء خدائی» نام دارد. کانت آن‌را «اصل داخلی حرکت، وهگل‌آنرا «روح‌جهانی»می‌خوانند. ویتالیست‌ها به‌آن «نیروی حیاتی» و ویتالیست‌های جدید آن‌را «نیروی مسلط» می‌خوانند(۱).

ماده ازجنبهٔ واقعیت عینی‌که مستقیماً مشاهده می‌کنیم برای صاحب‌نظران فوق، خنثی وفاقد نیروی حیاتی است وفقط روح وجان است‌که ازاین‌مواد بی‌اثر مصالح ساختمانی برمیگیرد و به‌آنها شکل وحرکت می‌بخشد وآنهارا بصورت موجود زنده در می‌آورد بقول حکیم ناصرخسرو قبادیانی: خداوند جسم‌گرانرا با جان سبک جفت‌کرده است:

۱ـ عقیده‌ای‌که حیات را امری مجزا ومستقل از روح وجسم می‌دانند.

به‌چشم نهان بین نهان جهان را	که چشم عیان بین نبیند نهان را
سرا(۱)آنجهان نردبان‌این‌جهانست	بسر برشدت‌باید این‌نردبانرا
درین بام گردان و این بوم ساکن	ببین صنعت وحکمت غیبدان را
نگه‌کن‌که چون کرد بی‌هیچ حاجت	بجان سبك جفت جسم گرانرا
که آویختست اندرین سبز گنبد	مرین تیره‌گوی درشت کلانرا
چه گوئی‌که فرساید این چرخ‌گردان	چو بی‌حد ومر بشمرد سالیانرا
نه فرسودنی ساختست این فلك را	نه آب روان ونه باد بزانرا
ازیرا حکیم وصنیع است و حکمت	مگو این سخن جز مراهل بیانرا
ازیرا سزا نیست اسرار حکمت	مراین بی‌فساران بی‌رهبران را

(دیوان ناصرخسرو ص ۱۰)

اگر مبداء تفکرات را نحوهٔ استدلال ایده‌آلیستی قرار دهیم بطور یقین و عینی می‌توان ارگانیسم را مورد آزمایش قرارداد اما تجربه مادی روی جوهر حیات که منشاء فوق‌الطبیعه‌ای دارد مطلقاً میسر نیست.

ماتریالیسم مسأله حیات و زندگی را درست بر خلاف ایده‌آلیسم در نظر می‌گیرد: ماتریالیسم برتظاهرات و پدیده‌های علوم طبیعی متکی می‌باشد ومعتقد است موجود زنده وهمه عالم منشاء مادی دارند وبرای درك آن بچیزی نیاز ندارند که به‌تجربه وآزمایش درنیاید ارسطو درمورد طبیعت می‌گوید:

طبیعت عبارتست ازغلبهٔ ماده به‌وسیلهٔ صورت و پیشرفت دائمی حیات و پیروزی آن. باتوجه بتعریف‌فوق معلوم‌میشود ثنویت (Dualisme) ارسطو، ثنویت هیولی و صورت است هرموجود متعین و مشخص در واقع هیولائی‌است که صورت پذیرفته، هیچ ماده (هیولی) بدون صورت قابل‌وجود نیست همان گونه که باستثنای وجود مادی هیچ مجرد ازهیولی نمیتواند وجود داشته باشد.

رابطهٔ میان هیولی و صورت رابطهٔ میان امکان وجود (Possybility) و تحقق آن (Rcqlisation)، یا رابطهٔ میان قوت وجود (Potentiality) و فعلیت آن (Actuality) می‌باشد بهمین جهت ارسطو نفس را صورت جسم یا وجود بالفعل (Entélechy) جسم وبدن می‌داند.

درمیان فلاسفهٔ قدیم یونان اول‌کسی‌که به‌ثنویت وجود گرائیده و دوسنخ از وجود را حقیقی شمرده انکساگوراس (۵۰۰ـ۴۲۸ ق.م) است او صراحتا اظهارداشت که ناظم عالم ماده موجودی مستقل وخارج ازماده است و بعدازاو ارسطو معروف و مشهور به‌این عقیده است‌که هیچیك از جسم و روح را بازگشت به‌یکدیگر نداده و هریك را مستقل از دیگری دانسته و درمقابل‌هم

۲ـ نسخه سوی ، نسخهٔ م. درویش: سرا

قرار داده است.

از نظر ارسطو ماده آنست که دگرگون میشود وقابلیت تبدیل شدن را دارد ماده‌ای که دربرابر صورت قرار دارد و غیرازآن ماده‌ای است که دربرابر روح می‌باشد.

دریك مجسمهٔ مرمر مادهٔ آن مرمر است و شکلی که پیکرتراش بدان می‌بخشد صورت است. بنظر ارسطو همیشه ماده چیز مشخص و معینی است. اساس این نظریه را عقل سلیم تشکیل می‌دهد. باین معنی که شیئی باید محدود باشد و حدودش صورت اورا تشکیل می‌دهد.

ارسطو برای احتراز از فرض قدیم بودن ماده وحرکت جهان را معلول علت غائی میداند و برهان «کونی» را درفلسفه الهی بصورت فرض وجود محرك اول Primum - movum بیان کرده است. به‌عقیدهٔ ارسطو وافلاطون ماهیات‌وطبایع خارجی وعینی است باتفاوت آنکه افلاطون وجود ماهیات وانواع را روحانی و علمی گرفته است به‌خلاف ارسطو که بعقیدهٔ او ماهیات، موجودات جسمانی حقیقی می‌باشند وصور ذهنی مأخوذ و منتزع از اجسام وانواع جسمانی است و غایات امور طبیعی خیروکمال است.

به‌پیروی از ارسطو : ابن‌سینا درتوضیح هیولی وصورت درکتاب فن‌سماع میگوید مبادی که جزو جسم‌اند: هیولی وصورت است. یکی چوب درتخت‌دیگری شکل تخت چوب را بحسب اعتبارات، هیولی و موضوع وماده وعنصر واسطقس می‌نامند و دومی که شکل تخت است صورت نامیده میشود.

هرجسمی طبیعتی و ماده‌ای و صورتی و اعراضی دارد.

۱- طبیعت قوه‌ای است که ازحرکت و تغییری درجسم پیدا میشود یا سکون ونبات در اودست میدهد که از ذات او برمی‌آید.

۲- صورت ماهیتی است که جسم بواسطهٔ او چیزی هست که است.

۳- ماده آنست که حامل ماهیت است.

٤- اعراض اموریست که ازخارج عارض وهمراه ماده میشود هرگاه ماده بصورتی متصور شود و نوعیتش کامل گردد.

پایان

منابع اصلی

۱- ارسطاطالیس حکیم. با تصحیح وترجمهٔ فارسی دکتر سید محمدمشکوة ۱۳٤٦

۲- تاریخ علم - جرج سارتون ترجمهٔ احمد آرام،

۳-تاریخ علوم- پیرروسو ترجمهٔ حسن‌صفاری چاپ‌چهارم اردیبهشت ۱۳٤٤

٤ـ تاریخ فلسفه ـ ویل دورانت ترجمهٔ عباس‌زریاب‌خویی چاپ سوم‌مرداد ۱۳٤۸
٥ـ تاریخ فلسفه دراسلام ـ ت . ج. دی‌بور. ترجمهٔ عباس شوقی. چاپ دوم .
٦ـ تاریخ فلسفهٔ غرب... برتراندراسل ترجمهٔ نجف دریابندری.
٧ـ حرکت و استیفای اقسام‌آن ـ دکترحسن‌ملکشاهی ازانتشارات دانشگاه تهران سال ۱۳٤٤
٨ـ زندگی و فلسفهٔ ارسطو ـ حمیده قره‌باغی ـ از رساله‌های دانشکده ادبیات وعلوم انسانی تبریز. «چاپ نشده است»
٩ـ فلسفهٔ علوم. دکتر علی‌اکبر ترابی ـ از انتشارات امیرکبیر تهران ۱۳٤۷
١٠ـ فلسفه وعلوم طبیعت ـ فریبرز بوربور. چاپ سپهر. از انتشارات امیرکبیر خرداد ۱۳٥۰.
١١ـ فن‌سماع طبیعی‌ـ ابوعلی‌سینا. ترجمهٔ محمدعلی‌فروغی. تهران‌چاپخانه مجلس ۱۳۱٦
١٢ـ فیزیك و فلسفه ـ جی.اچ. جینز. ترجمه مهندس علیقلی بیانی. از انتشارات بنگاه ترجمه و نشرکتاب ۱۳٤٤
١٣ـ ماده وانسان ـ مواسیلیف ـ ك استانیوکرویچ ـ ترجمه پرویزقوامی. شرکت سهامی کتابهای جیبی چاپخانه داورپناه
١٤ـ مقدمه‌ای برفلسفه نوشتهٔ از والدکولیه ترجمهٔ احمدآرام چاپ‌سوم
١٥ـ نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت ـ دکتر سیدحسین نصر. از انتشارات کتابفروشی دهخدا . چاپ دوم سال ۱۳٤٥
١٦ـ نظری به‌فلسفهٔ صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) ـ دکتر عبدالحسن مشکوةالدینی . از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
١٧ـ نظریهٔ نسبیت چیست؟ ـ ل. لاندو، ای. رومرـ ترجمهٔ حسن‌نیرونی چاپ اول ۱۳٤٤
١٨ـ نیروها درطبیعت ـ کریکوربف ومیاکیشف . ترجمهٔ مهندس‌غلامرضا جلالی نائینی چاپ ازتهران ۱۳٥۰
١٩ـ دیوان ناصرخسرو به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق انتشارات دانشگاه تهران ۱٤۰۷
۱۳٤٤

دکتر علی رجایی بخارایی
گروه زبان و ادبیات آلمانی

پایان عصر فروزانفری؟

بسیار پرسیده‌اند : اگر شعر و ادبیات زندگی را زیباتـر نکند پس بچه‌کار آید ؟
گفته‌اند : زندگی‌زشت‌است وتحمل‌ناپذیر، باید وسیله‌ای یافت تابچشم زیباآید، شعرزندگی
ا می‌آراید. گفته‌اند: زندگی قصه‌ی غمهاست، شعر تسکین میدهد . زندگی زندان‌است ،
گر آزادی نیست دل‌رابایاد آزادی باید خوش کرد. وگفته‌اند :
زندگی‌خاکیست، دون‌است، گندان وبی‌ارزش، باید ازنظم ونثر کاخی بلند پی‌افکند
درآن فراز دراوج هراحساس وخیالی آزاده آرامید . شعر پناهگاه‌است، جـدا ازعـالم
ندان وفانی، راحت دل‌غم‌زده‌است وشادی روح گرفتار و بعد پرسیده‌اند: اگرادب‌امروز
همه نیست پس‌چه میتواند باشد؟ اگر شعر بکار شادی آفرینی وتلطیف عواطف‌نمی‌آیدپس
به‌هنر و زیور آراسته است و کدام ضرورت زندگی را برمی‌آورد ؟
هیچکس‌نیست که‌بطریقی وجوددگر گونی‌ای‌در ادبیات‌معاصر احساس‌نکرده باشد. این
ول بیشتر ازهرجای‌دیگر درایران بچشم‌میآید و این امری طبیعیست. تغییری که درسبك
ریق تفکر ادبای‌مغرب زمین‌حاصل گشته نتیجهٔ منطقی‌تحول همان اعتقاداتیست که آنان
یش داشته‌اند .
درادبیات مغرب زمین آنچه که‌هست، باآنچه بوده‌است ارتباطی زنده و مستقیم دارد

درایران ولی عقاید وروشهای‌ادبای امروز نه تنها باآنچه داشته‌ایم هماهنگ نیست ، بلکه میان خود همین عقاید وروشها نیز یك پارچگی وجود ندارد و جهت و هدف مشترکی‌دیده نمیشود .

جمعی بااحتیاط تمام ناشیانه‌مقلد مکتبهای مغرب زمینند، گروهی ازپیشروان‌آنها نیز پیشی گرفته‌اندواز نوآوران نوآورتر گشته واز غربی‌ها مغربی‌تر . عده‌ای به‌ادبیات کهن ماچنان وفادار مانده‌اند که‌گوئی‌حتی‌اندیشیدن بهواژه یاترکیبی نو خیانت به‌ناموس عروس‌پیرشعرسنتیست‌وجمع کثیری‌بکلی‌شعررا زائد میدانندومعتقدندکه‌پراختن به‌ادبیات در درعصر علم کاری عبث و بیهوده است‌وفقط در خورشأن مشتی خیالباف. برای این‌جمع کثیر هنر، آنهم فقط هنریکه باب طبعشان باشد، جنبه‌ی تزئینی دارد وبکار آراستن‌جلوه‌های حیات می‌آید .

خود هنر ولی وجودش برای بشر امری ضروری نیست. هرکس‌قادراست براحتی از زینت‌کم‌بهای‌هنرامروز چشم‌بپوشد بی‌آنکه مجبور بشودبه‌این خاطر لختی سختی‌ای‌راتحمل کند یااز استفاده‌ای صرفنظر .

دراین مختصر کوشش میشود تانقش شاعر و شعر، نویسنده و نوشته از سه دیدگاه :

۱ ـ ادبیات غربی

۲ ـ ادیبان شرقی

۳ ـ ادبیات درعصر خود مختاری علم

بررسی شود. باشد تا از مجموع این بررسی‌ها تصویری پدیدآید که چون‌نقش آینه نمایانگرخطوط اصلی‌چهره‌ی‌ادبیات‌امروز باشد.

۱ ـ ادبیات غربی

در ادبیات امروز غرب دیگر بندرت ازآنچه روزی قبله‌ای امید روشنی حیات بود سخن گفته می‌آید. ازعشق جاودانی دیگر صحبتی نیست واگرهم باشد گوینده بقعمد عدم ثبات عصر مارا را از یاد برده است . « بودن » دیگر مفهومی واحد و یکپارچه نیست :

بودن یعنی زیستن درشرایطی دائماً درحال تغییر، یعنی هردم بگونه‌ای دیگر بودن

ازانسانیکه زمانی شخصیتی واحد داشت ، اخلاقی ثابت وخاطری مجتمع، امروز تنها نامی مانده است .

بجای عشق پاك جاودانه صحبت از عشق بازی باسهل‌الوصولان ایستگاه‌های راه‌آهن وکافه‌های نیمه‌تاریك است. روح و جسم راه خودرا جدا کرده‌اند، اگر روحی مانده باشد درخفاست و شرمنده. انسان غربی امروز مهره‌ای سرگردان‌است دردست عواملی که‌روزی بنده وخدمتکار اوبودند و اینك خدایگان‌اویند. زمانی دردل‌قهرمانان‌ادب‌ایمانی‌وجودداشت. خوبان‌ونیکان، اگرچه‌پس‌ازمرارت‌ها، همیشه‌پیروز بودند وپاسدار حق، اگردودل میشدند باز وظیفه وهدفشان‌آشکار ومعین می‌ماند : ایزدی بود واهریمنی وانسانی که‌گاه به‌این سو وزمانی‌به‌آن‌سوی دیگر کشانیده میشد ودراین جدال نیروها خودرا میشناخت ومیشناساند . قهرمانان‌امروزادب غرب‌یامخلوقان بیچاره‌ای‌هستندکه سرانجام باهزاران سؤال بی‌جواب دردل درکنار دیواری یادرون جوی خیابانی جان می‌کنند و یاپریشان دلانی ناآگاه‌که به تحولی موهوم چشم دوخته‌اند وبامید سعادتی نامعلوم روزگار میگذرانند .

ادب جدید بیشتر آیینه پریشانی‌هاست تاراهنمای جویندگان حق وپویندگان راه فضیلت‌ها، خیال‌انگیزی ولطافت احساس درادب امروز غرب دیگر معیارهای‌سنجش زیبائی وخوبی یك شعر نیست. هنرزمان ما نمیخواهد پناهگاهی برای دل آزردگان زندگی باشد کافکا مینویسد :

«من براین‌گمانم‌که باید اصلا فقط کتاب هائی را خواندکه خواننده را میجوند و نیش میزنند. اگرکتابی‌که می‌خوانیمش چون ضربه مشتی برمغز، مارابیدار نکند، پس‌آن کتاب را برای‌چه‌میخوانیم؟ برای‌اینکه خوشبختمان کند؟ ... خدای من، اگر ما اصلایك کتاب‌هم‌نمی داشتیم‌میتوانستیم خوشبخت باشیم .

آن‌کتاب‌ها راکه خوشبختمان میکند درصورت لزوم خودمان هم میتوانیم بنویسیم . ما به کتاب‌هائی نیاز داریم که‌چون‌مصیبتی سخت دل مارا بدرد آورد، مثل مرگ کسی که ازخود عزیزتر داریمش، مثل تبعید شدن به‌جنگلی دور ازهر بشری، مثل خودکشی ، کتاب باید تبری باشد برای شکستن یخ دریای فسرده درون‌ما . من براین گمانم . » (۲)

ادب‌امروز غرب‌علت و خودکشی ، فضائل سنتی بشر را بازگومیکنند واجبار وجود

این زوال را مینمایاند. ازاینرو مستقیماً بافلسفه مربوط میشود. امروز شعر بیشتر جامه‌ای لطیف است برتن‌فلسفه‌ای تلخ وخشن یارؤیائی‌دور، گرد بیداری‌ای عذاب دهنده، واحه‌ای در کویر که دیوار خانه‌اش را با تصاویر ره گم کردگان و از پا درآمدگان آراسته‌اند .

شعر امروزبیدار است و شاعرآن متفکری بی‌رحم بادلی مشتاق شفقت. او مجموعه‌ی تضادهاست زیرا عصر ماچنین‌است. چگونه میتوان بادل راحت درزمانی خواند و نوشت‌که در ذات کلام، دراصالت وانطباق آن با واقعیت و حقیقت تردیدی تکان دهند، وجود دارد ؟ (۳)

بزرگان فلسفهٔ سخن‌را امروز عقیده‌براینست‌که دیگر به‌اعتبار کلام اعتمادی نیست و برصحت آن اعتقادی. سخن زمان ماچون سایه گشته‌است. سایه‌ای بی‌خداوندگار. ازاین روست که هنرمند زمان ماچاره‌ای جزشکستن بت‌های محبوب قلوب ندارد. کدام‌شاعر است که نداند سخن لطیف دلنشین‌تر ازکلامیست که بقول کافکا چون تبر یخ درون ما‌را میشکند ؟

پس باید شنید که اجبار اودر رها کردن‌سنت‌های محبوب چیست. ادب جدید دیگر تنها احساس نیست دیگر نمیتوان قلم برداشت حالی کرد وشعری گفت و انتظار داشت که این شعر باحقیقت زندگی ماآشناباشد وآنطور که شاعر میخواهد دریافته شود، مورد قبول افتد بی‌آنکه صداقت خود را ازدست بدهد .

درتمدن سالخورده ما دیگر کسی‌نیست که بخواهد یا بتواند دنیا را دریابد ، نظم و قانون آنرا بشناسد و آشفتگی‌ها و بی‌دادگری‌های آن را بی‌کم و کاست بداند. خدا از صحنهٔ آشفتهٔ شعر رخت بربسته ودر وحدت الوهیت آسوده برتخت تزلزل ناپذیر خویش تکیه زده‌است .

او مانند هزاران سال پیش دیگر حامی نیکان درجهان شعر و ادب نیست. پیروزی قهرمان نیکوکار بربداندیشان دیگر حکمی‌ازلی نیست. درزمانهای طلائی ادبیات خداجان و روح و کلام بود، درهر نمایشنامه او بود که سرانجام نور را برتاریکی گناه‌میتابانید، در هر داستان اوبود که نمیگذاشت درپایان کار بدی و بیدادگری پایدار و حاکم بماند . درهر شعر او فضای احساس بود، شور و هیجان، بی‌تابی و مشتاقی ـ درد و فراق سرانجام

همه در بی نهایت وجود مهربان او آرام میگرفت .

درآن زمان ایزدخداوندگار جهان ادب نیز بود لطف و خشم‌او رامیشد درسرنوشت قهرمانهای عالم قلم باز شناخت. این بستگی اما کم‌کم گسست و خدا از صحنهٔ ادبیات دور ماند. نظام نیکی اما هنوز پایدار بود. اگر خدا خود به مدد نکوکاران نمی‌شتافت حکم‌او تعیین کننده سرنوشت‌آنان بود. اگرکسی ازعهده اجرای ان‌برنمی‌آمد گریزی جزمرگ نداشت تانظام نیکی استوار بماند. امروز پیامبران اخلاق یادم فرو بسته‌اند یا ناخواسته بخدمت ارباب بی‌شفقت صنعت‌درآمده‌اند. سخنانشان رابسته‌بندی میکنند و بگونهٔ کالائی مرغوب به‌بازارها عرضه میدارند، واقعیت زندگی صنعت‌زده آنقدر گلوی تصورات‌ذهنی و و زیبای معتقدان را میفشارد تاهمه‌شان جان بسپارند .. (۴)

شاعری که‌نه‌به‌اصالت کلام‌میتواندایمان داشته‌باشد و نه‌به‌اعتبارآن‌اعتقادی، جزشرح پریشانی‌هاچه‌بگوید؟ اگرآشفتگی زمان‌مارا نادیده بگیرد وبه شیوه خداوندگاران پیشین ادب سخن براند گفته مارا دیگر بار میگوید، قالبهای بکار رفته را پرو خالی میکند، از تکرار گفته‌ها شرم دارد و برای رهائی از خجلت عدم‌توفیق‌درآفرینش وآرزم بیگانگی از خویش به شعرتسخرمیزند وارتباط جاودانی زندگی‌واقعی را بادرون، جفتی که هنر اصیل نسبت خویش را از آنها میداند، درنهایت ضعف ندیده میگیرد چون کبك سر خویش را دربرف پنهان میکند تانبیند ودیده نشود ... اماآفتاب واقعیت را چگونه باگل کوته‌بینی میتوان پوشاند ؟

درخت ادب امروزدیگر سایه گستر نیست و درپناه آن هیچکس‌از بد حادثه نمیتواند بیاساید.وحدت روح بشررا بیگانگی‌هاکشته و بخاك سپرده‌اند.ما سرگردانیم وسرگردانان را سایه قوت بخش توان بود ولی راهنما نیست .

بقول « الیوت » مابا گذشته درگفتگوئیم. گفت و گویی که پایان آن برهیچکس آشکار نیست : گفت و گوئی پراز امید و خاطره و آرزوی بسیار، سرشار از یادگذشته‌ها وپرازامید فردا .

بدون اینکه از امروز سخنی‌درمیان باشد. اگر از حال ذکری برود بالکنت از آن سخن میگوئیم. دیده صفت پس وپیش را میبینیم بدون اینکه توانائی مشاهدهٔ خود راداشته باشیم . (۵)

داستانسرایان از وصف حال غافلند و شاعران ادب امروز بیشتر داستانسرایانند .

داستانی آشفته که دردنیائی غریب میگذرد .انسان هائی عاصی پاروپازده که در جستجوی خویشند . انسانهائی عاجز ازدیدن ارتباط واقعی پدیده‌های حیات. ناراضی از تعبیری که اجداد هشیارشان پس‌از هزاران سال تجربه‌اززندگی عرضه کرده‌اند، ناراضی از ندای ساده وبی‌ریای آن کسان که‌دل به‌زندگی خوش دارند .

چون‌عشقی ندارند عاشق تضاددرون خود، چون مهری ندیده‌اند پرستار تنهائی ، خود چون یاری از خطایشان چشم نپوشیده، درلباس تجدد مدافع خطای خود ...

۲ ـ ادیبان‌شرقی

هیچکس را دیگر توان پذیرفتن تمامی وجود خود نیست. فکر و احساس راه خود را جدا کرده‌اند .

قهرمان های ادب قرن‌بیستم همه پیش از آن‌که میپندارند محجوبند. همه‌آنها بگاه امتحان از خودشرم زده‌اند. اخلاق وغریزه دردرون آشفتهٔ آنها بی‌رحمانه میستیزند. بحکم اعتقادی‌یك‌جانبه‌یاتر بینی‌محدودیامحیطی مرتجع‌خواسته‌ای‌راکه برآنان‌تحمیل‌شده میل‌خود میپندارندو چون بت نمازش می‌آورند. بجای‌حکومتی واحد و متکی به واقع‌بینی، همه‌در کارستایش ملك‌بی‌پادشاه دروننددکه پریشان دردست غارتگران تجدد برباد رفته‌است. واگر غریبی که‌دوحش هنوز تجلی طلوع را درادونگاهش بی گناهی آهوان سرگشته راندانسته بپرسد :

شمااى شهرياران‌ادب‌امروز، چرا جامه‌ی ژنده‌ی‌تهی‌درونان را ببر دارید؟ چرا داغ شرم آور حریصان را بهخود روا داشته‌اید ؟ چرا یکی ازشما فریاد برنمی آورد وشغالان تپه های بی‌اوج عصرصنعت زدگی را به‌آغل نمی‌راند ؟ شما این بزرگان قوم ادب امروز شرمگین مهر برلب نهاده‌اید و معذب در دل خود مینالید : آه که‌این رهگذر غریب از پریشانی‌زمان مانشنیده‌است و ستم غول مهیب شهر و جامعه سوزان در تب مال را بجان نچشیده .

درآن جائی که ما امروز ایستاده‌ایم دیگر پیش رفتن و باز پس آمدن مفهومی‌ندارد نه‌آنکه‌میرود ونه‌آنکه بازپس میگردد به‌آنجا که‌میخواسته میتواند برسد. این حکم زمان ماست. اما نباید فراموش کرد: گام برداشتن‌در راه گذشتگان اگر آهنگ و رنگ‌زندگی ما را نپذیرد راهنمای رسیدن مابه خود ماست. این راهیست که هزاران سال است آغاز

گشته و به درون ما می‌انجامد . باید هوشیار بود و رهروی آموخت .

بیش از هرقوم دیگر در دنیا ما ایرانیها ازراه خود، راهیکه گذشتگان ماپیموده‌اند وماهنوز درپیش داریم، غافلیم. پس‌از آنهمه سوار توانای چابك که خوش در سرزمین شعر و ادب تاختند، اینك ماخستگانیم که پیاده و پرسان پرسان باوحشت به راه خداوندگاران خلق قدم میگذاریم ،

این همه غنیمت ناشناخته که درگنجینه ادب ماهست و ماهمه‌منتظریم تا غریبه‌ای بیاید و آنرا بما بنمایاند. کتیبه‌های مارا بخواند، زبان باستانی مارا بما بیامزد ، تاریخ ادبیات مارا بنویسد و درباره شاهنامه تحقیق کند و تنها مرجع قابل اعتماد را برای لغات آن تنظیم کند . (۶)

واین‌همه ارمغان غرب زدگی‌ماست. میراث گذشتگان مابگونه‌ای دیگر است. همه‌ی آن بزرگان کههنوز دیری‌از رفتنشان نمی‌گذردومادرماتمشان به‌عزا نشسته‌ایم، عاشق‌بودند و معتقد به‌هنر و حرفه‌ی خود، سالها خون دل خوردند و بی‌دریغ وبی‌هیچ انتظاری آن همه گوهر شاهوار بی همتا را به محبوب خود، بهاین بزرگترین گنجینهٔ ادب جهان افزودند. آنان سخت می‌زیستند و همه‌شان از رفاه و آسایش پربهره نداشتند: ولی آفتاب عشقی در دلشان میتابید که هر تاریکی‌ای را می‌زدود و به زمان بی‌برگی و شکوفائی عمر یکسان میدرخشید .

آنها سحرگاهان درمحضر استاد ، درآن روزگاران که خود محصل بودند زانو میزدند چه بسا نه سیرخورده و نه راحت خوابیده ، امروز زمانه دگر گشته است .

همه کم‌حوصله وعجولند . هنوز گرد راه شاگردی از قبایشان برنخاسته دعوی استادی دارند. بی‌آنکه از مکتب تحقیق غرب دقت و امانت داری را فرا گرفته باشند از روش‌های سنتی و پرارزش ادب‌خودمان نیزروی گردانیده‌اند. این شیفتگان گفتاربیگانگان ومقلدان شیوه‌های نه همیشه زیبای ادبیات مغرب زمین، باغبانان گل‌های خودپسندی خویشند وبغلط در گمان که برای نجات ادب‌ایران از سنت‌های « کهنه » راهی « نو » یافته‌اند .

گوئی از این واقعیت غافلند که تمدن غرب دیریست بهمنتهای همین راهیکه آنها راه‌نجاتش مینامند رسیده‌است ودریافته‌که‌به هیچ جا ره نبرده وبه قبلهٔ امید نزدیك ترنشده است .

است. در بازار ورشکسته ادب غرب امروز، بجز چند مورد استثنائی، کالائی جز خط پریشانی و نقش آشفتگی عرضه نمیشود. ادبیات اصیل ما اما هنوز آنقدر غنی هست که میتواند بسیار دیگر پیش رو باشد ودر طریق توفیق جهانی «همیشه و نو» بدرون گم کردگان غربی بنمایاند وکیسهٔ جویندگان تهی‌دست صنعت زده را مالامال از گرانبهاترین گوهر گنجینهٔ انسانیت بکند. درزمانیکه تضادها وحدت روح انسان را نابود کرده‌است و ارتباط درون باطبیعت و خدا از میان رفته تجلی عشقی شور آفرین وسعادت‌بخش به‌تمامی‌خلقت‌وحتی به‌آنچه‌بظاهر زشت‌ونامطلوب مینماید.

(همان محبت‌صافی‌ایکه دل همه بزرگان تصوف ماسرشار ازآن بوده‌است) میتوانست خاطر آشفته دلان عاصی ازتمدن دروغین را ازپریشانی‌ها برهاند وجلوه‌هـای عظمت دریای خروشان‌خدا اصفیائیکه درنیستی هم‌توان «پریدن» (۷)را دادند، قادر بود دل وجان‌اسیران بندگی را چنان ازبی‌نیازی و صفا بیاکند که‌آن والاترین پدیده فکر و تمدن غـرب، «آن اومانسیم» ازدست رفته وآن عشق واقعی و پاك بندگان خدا بیك دیگر، عشقی که اینك تنها افسانه‌ای ازآن بیادگار مانده، دیگر بار رنگ واقعیت بخود بگیرد وتب هراس مردم چشم بمرگ دوخته را اندکی بنشاند.

خواهید گفت حافظ ومولوی و دیگرخداوندگاراندرون چندین قرن پیش‌می‌زیسته‌اند واندیشه‌هاواعتقاداتشان‌فقط بازمان‌خودشان‌هماهنگی‌ای‌ارزنده‌دارد. بشرعصرمادگرگشته‌است وشرایط‌زیستن‌اونیز بهم چنین. خواهید گفت درعصرتسخیرفضا درزمانیکه همه به‌پیامبر«علم» گرویده‌اند و فقط کلام او را بجان می‌پذیرند دیگر از عشق و شور و حـال، درویشی و تصوف تنها درخلوت‌سخن باید گفت و آنهم آهسته، مبادا متجددی آگاه بشنود و بانگاهی پراز تحقیر بما بنگرد و بگوید:

شما ای بخواب ماندگان، قافله‌ی تمدن دیریست که رفته‌است ! شما ای غافلان ! مگر نمی‌دانید که زمان درون‌گرائی سپری گشته و درغرب اینك دانایان برای زیستنی موفق و شاد بس شیوه‌های بدیع آفریده‌اند؟ تن‌را ازقیدلباس وجان را ازبند اخلاق رهائی بخشیده و «خرافات صوفیانه» و «بی‌حالی‌درویشی» را باعقایدی «علمی» نیکو رسوا کرده‌اند؟ مگر نمیدانیدکه درزمان سلطه‌ی دانش وعهد فرمانروائی «صنعت» فلسفه و ادبیات چون اعتقادات مذهبی جنبه‌ی فردی و خصوصی پیدا کرده‌است وبحکم علم ازاین ببعدخوشبختی بشر بپیشرفتهای رفاه آفرین وعمر افزای صنعت وابسته‌است ونه‌به خیال پردازیهای‌جمعی شاعر وفلسفه بافی‌های مشتی‌بیکار ؟

۴ ـ ادبیات درعصر خودمختاری علم

وکیست که اینهمه راندانده؟ نداند که درعصر ما عصر خرافات نیست. نداند که نور دانش برهمه‌جا پرتوافکنده وبه‌یاری دقیق‌ترین محاسبات بشر به‌فضا دست یافته وتوان اتم‌را بکار گرفته است ؟

اما این فقط یك روی سکه‌است : عصرماعصر بیگانگی از خـرد نیز هست. ماازآن خردی بیگانه گشته‌ایم که بکار زندگی می‌آید. زمانی علم همانند فرشته نجاتی بود کـه‌هر مشکلی‌را از سرراه توفیق بشر برمیداشت. علم درخدمت عقل بود و عقل سازنده زنـدگی . امروز جز اینست :

علم تك‌روی مغرور است و بی‌اعتنابه خواسته‌های دل، حاکمی مستقل‌و مستبدکه‌رأی خود را همواره‌بر کرسی‌می‌نشاند. اوسوار است و ماهمه‌پیادگانیم، او می‌تازد و مارا در پس خود می‌کشاند، چه بخواهیم، چه نخواهیم. همه دربند سحر او درماندگانیم واو که حاکم برسرنوشت ماست‌ازما بی‌خبراست. چه‌کسی‌آرزوی‌یکی ازهزار اختراعی کـه‌دم به دم‌ساحر علم از هیچ و همه چیز می‌سازد بدل داشتند ؟

چه‌کسی یکی از این هزار خوابی که هرروز صاحبان صنعت‌برای ما می‌بینندبراستی خود دیده است؟ چه‌کسی این حق را بخود داده است که فرمولهای تحقیقی و نتایج آنرا بامعیار های انسانی بسنجد ؟ پیشرفت درعلم همیشه پیشرفت است امادرکدام جهت؟ چه‌کسی امروز میپرسد؟چه‌کسی‌آنرا تعیین میکند ؟

دانش زمان ما دانشی بیگانه‌ازماست. بیگانه از درون پاك و ساده‌ی بشری معتقدبـه انسانیت، بیگانه از عاطفه و احساس، بیگانه از مهر مادر و پرسیدن گرم پدر. ماهمه‌تماشا گرانیم. تماشاگر بازیهای شگرف ولی خالی از صمیمیت علم . حضور این همه تازه وارد ناآشنا، این همه اختراع وکشف را روان بشر برنمی‌تابد. درون ماامکان پذیرائی‌ازاین‌همه میهمان ناخوانده ندارد .

علم، وحدت درون بشررانابود کرده‌است . روزی اومیهمان عزیزی بود کـه درصدر مجلس می‌نشاندندش، ازآنجا که دم‌عیسی ذاشت، راحتی می‌آورد وخدمت میگذاشت. امروز او هنوز درصدر مجلس نشسته است. ولی دیگر میهمان نیست. خانه از اوست. صاحب‌خانه خدمت میگذاردش. جزاین اورا گریزی نیست، اگردم برآورد خامش می‌خـوانید، اگـر شکوه کندقدیمی‌اش‌می‌دانید، اگرکناره گیرد عامیت، اگرتوجه‌نکندحامی‌خرافاتست‌واگر

هردو دست برچهره بفشارد وازسرنوشت نافرجام خود بنالد و باحسرت، از وحدت از دست رفته‌خود باخداوطبیعت سخن بگوید، شاعرخطابش می‌کنید وبمسخره می‌گیریدش او ولی بحال خود وبحال شما رحمش می‌آید وبازآرام می‌ماند، اوطوفان را از دور شنید است وشما خواب دیده‌اش می‌پندارید... و سخن اوفقط درغم زدگی به‌دلتان می‌نشیند وجز آن گوشتان‌شنوای هشدارهایش نیست. اوه‌گنگ خواب دیده و عالم‌تمام‌کر ...»

از زمان‌ارسطوتا دکارت مفهوم علم‌شناختن واقعیتی مستقل، کلی یا جزئی، عینی یاذهنی‌بود که بوسیله الفاظ بیان میشد وشناسائی بدست‌آمده به‌کمك منطق در اختیار همه‌ی طالبان دانستن‌آن قرارمی‌گرفت. شناساگر برای خود مستقل بود وبه‌مورد شناسائی بعنوان عنصری خارج از ذهن می‌نگریست. علم شناساگر و مورد شناسائی را، کـه هردو بطورمستقل‌وجود داشتند، بهم مربوط می‌کرد. گذشته از این شناساگرهمیشه خودش تصمیم می‌گرفت که هم خود را وقف چه‌کاری بکند ومیدانست چرا اینکار رامی‌کند. رابطه‌ی بین‌شناساگر و مورد شناسائی، یعنی کیفیت علـم، امروز بکلی دگرگون شده است: شناساگـر و مورد شناسائی امروز همراه جریانی حرکت می‌کنند که هردوآنها را دربر گرفته و به هرجاکـه خواست می‌برد. جهت این جریان‌را دیگرهیچ عالمی به‌تنهائی تعیین نمی‌کند. ناخدای نابینای‌علم کشتی بشریت رابهرجاکه خود بخواهد می‌راند . محقق تحقیق می‌کند وبسیارهست که‌بعد ازرسیدن به‌نتیجه‌ای درمییابد برای چه و درچه راهی تحقیق می‌کرده است .

روزی‌فلسفه تعیین‌کننده هدف علم‌بود. «Philosophia » بمعنی دوستدار دانش‌وجه تسمیه‌ی‌خود را ازاینجا داشت. همه علوم تابع یك منطق بودند وازاین رو یك‌نفربه تنهائی قادربودجامع جمیع علوم‌باشد. باتوسعه‌ی دامنه‌ی‌کارآئی دانش‌ها وپیداشدن علوم اختصاصی دیگر این‌کار ازعهده‌یك‌نفربرنیامد.فلسفه، از آنجاکه دیگرقادربه‌تعیین هدف دانش‌ها نبود به‌تعریف وتوجیه‌مفاهیم کلی‌پرداخت‌وتنهابه شرح فرضیه‌هائی‌اکتفاکردکه‌علوم‌اختصاصی خود از عهده‌ی اثبات‌آنها برنمی‌آمدند. مثلادرعلم فیزیك وجود فضازمان، علیت و امکان حصول شناسائی فرض می‌شد وتوجیه این مفاهیم از امکانات و وظائف‌فلسفه بشمارمی‌آمد. امروز ولی فلسفه دیگرقادر به توجیه وتعریف پدیده‌های علمـی نیست. بقول والترشولتز(۸): «در زمان ماهرکوششی که برای‌عرضه‌ی یـك سیستم (نظام) فلسفی‌صورت بگیردکه بخواهد علم وپدیده‌های‌مربوط به‌آن را توجیه‌کند، به یقین‌کوششی عبث‌و بیهوده است.»

لختی درباره‌ی این سخن بیندیشیم . اگرآگاه‌ترین وموشکاف‌ترین انسان‌ها، آنهاکه

عمرشان را وقف تفکردربارهٔ‌ی حیات انسان واندیشیدن به هدف زندگی ومفهوم آن کرده‌اند هرکوششی را برای توجیه پدیده‌های علمی به‌یقین عبث وبیهوده می‌خوانند، آیـا روانیست که ما هم‌چشم بگشائیم و دیگر بی‌هیچ‌قید وشرط کشتی عمرمان رابدست ناخدای سنگـدل و نابینای علم نسپاریم؟ آیا وقت آن نرسیده است که خدمتگزار صمیمی و خوشدل دیـروز را که اینك خدایگان ماری از مهر و عاطفه‌ی ما گشته است تااین حد عبیدانه نماز نگذاریم؟ درون بشرامروز با دانش وتـحول آن هیچ ارتباط مستقیمی دیگر ندارد. این‌سعادت و رفـاه بشر نیست که قبل ازهرچیز مورد نظر محققان آزمایشگاه‌های اتمیست آنهاکـه عمرشان درکار شکافتن ومهار کردن الکترون‌ها وپرتون‌ها می‌گذرد، جهت‌تحقیقشان به‌نتایج آزمایش‌هایشان بستگی‌دارد نه‌به‌خواست وسرنوشت انسان‌ها. اگر تصادفاً از آنچه‌آنان میکننـد استفاده‌ای نصیب بشرشد، این استفاده فرع است وازآغازکارهدف نبوده است.

هنگام تعیین جهت برنامه‌ی تحقیق اصلا این سئوال مطرح نیست که‌آیاآنچه‌میگذرد وآنچه خواهدگذشت انسانیست یا نه، بادرون بشر وراحتیش هم‌آهنگ است یا نه.دانشمند و محقق بی‌طرف است وفقط به‌آنجا می‌رودکه نتیجه محاسبه می‌فرستدش، اگرچه‌آن جای همان جهنم موعـود باشد و اختراع او وسیلهٔ فرستادن ملیون‌ها بی‌گناه از جهان فانـی به سرای باقی. شادی فتح‌آسمان‌ها شادی‌ای‌کودکانه است که بزودی به‌وحشتی بی‌پایان خواهد انجامید . قهقهـه‌ی پیروزی سرداران علم دیر نخواهد پائید . گوش‌های شنوا فریاد زاری والتماس‌آنهائیکه درهمین دنیا در آتش جهنمی بدست خود ساخته میسوزند می‌شنونـد : از نزدیك می‌شنوند. و این‌آتش دامان همه را فرا خواهدگرفت ...

تنها یکی هست‌که این فاجعه را پیش ازوقوع نیك می‌بیند. تنها اوست‌که میداند. با درون غم دیده ولی بی‌ریای خود همه‌چیزرا احساس‌می‌کند. دل هنرمند آئینه‌ی صافی‌خداست وجام جهان بین‌بشریت. اگروحدت درونش رااینهمه فریب‌جادوئی‌ی زمان ما درهم‌نپاشیده وصاحبان مال حقیقت نمائی‌ی آئینه‌اش را نخریده باشند، اوست که‌آگاهمان می‌کند . تنها جمعی اسیرغروری بی‌دلیل وکودکانه خودرا بی‌نیاز ازاومی‌پندارند. اگرما از شعربیگانه شده‌ایم‌گناه‌نه ازشعراست. این‌گناه نابخشودنی مشتی جبون طبع است‌کـه بخاطر عجز از آفریدن، به‌اصالت ذات شعرخیانت‌کرده‌اند و می‌کنند. ادبیات ارتباط خود را با درون ما از دست داده است، ازآنجاکه این شبه شاعران اصلا درونی ندارندکه بخواهد یا بتوانـد خواسته واقعی خود را بیان‌کند. بشرزمان مابشری درون‌گم‌کرده است. تنها هنرمی‌تواند

او را بخود ببار رساند . هنری اصیل که با واقعیت حیات، پیوندی ناگسستنی دارد . هنری آشنا با آنچه هست و معطوف به آنچه باید باشد. هشیار باید بود. زیستن را باید آموخت. هرگز هنر چنین رسالتی نداشته است. تنها یکی هست که فاجعه را پیش از وقـوع می‌بیند. بیدار باید بود ...

۱ـ رجوع شود به:

Claser, Hermann، Weltliteratur der Gegenwart, Ullstein Frankfurt M, 9. Auflage ,S. 85_113

۲ـ مقدمهٔ همین کتاب، صفحه ۷

۳ـ ویتگنشتاین، نوشته‌ی یوستوس‌هارت ناک، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی صفحه ۱۲۱ تا ۸۲ و

Schulz, Walter, Witfgenstein, Die Negation der Philosoghie, Neske Pfullingen, S. 48_73 u. 81_114

۴ـ نقل ازمقدمه‌ی کتاب «صنعت‌زده»، اثرماکس‌فریش، ترجمه علی رجائی

۵ـ رجوع شود به:

Jens, Walter, Statt einer Literaturgeschichte, Neske Pfullinpen 1957 S. 74 _20

۶ـ نام وآثاربزرگانی چون ولف، گیرشمن و دیگرخاورشناسان مشهور برهیچکس پوشیده نیست، ازاین رو ازذکراسامی آنان وآثارشان صرفنظرشد.

۷ـ رجوع شود به غزل ۲۰۳ با مطلع. «این‌بار من یکبارگی در عاشقی پیچیده‌ام» درگزیدهٔ غزلیات شمس، به‌کوشش دکترشفیعی کدکنی. بیت مورد نظر (و بیت قبل‌ازآن) چنین است:

«ای‌مردمان، ای‌مردمان، ازمن نیایدمردمی   دیوانه هم نندیشد آن کاندردل اندیشیده‌ام»

«دیوانه‌کوکبه‌ریخته ازشورمن بگریخته   من‌باآجل آمیخته، درنیستی پریده‌ام»

۸ـ رجوع شود به:

Walter Schulz , Philosophie in der Veraenderten Weet, Neske Pfulingen, 1972 S, 17

دکتر جلال مروج

گروه زبان و ادبیات فارسی

پژوهشی در عقاید کلامی سنائی غزنوی

اگر پژوهشگری با بررسی در آثار سنائی غزنوی بخواهد سیر عقائد کلامی وکیفیت تفکرات فلسفی وی را دریابد، با شگفتی بسیار خود را با شاعری صوفی، جبری، قدری ،سنی، شیعی وبـــالاخره رندی لاابالی وقلندر روبـــرو می‌بیند. آنچه درین مقال می‌خـوانید تحلیلی است از مضامین سرودهای ایـــن شاعر توانا که ارتباطی با مسائل کلامی دارد. بدون آنکه خواسته باشیم به بررسی صحت وسقم اقوال مختلف تذکره‌نویسان و شارحان و محققان آثار وی بپردازیم و با هزار زحمت وتکلف ثابت کنیم که او مثلا سنی است یا شیعی، زاهد خلوت‌نشین است یا قلندری فارغ از کفرودین. زیرا سیره براین جاری است، هنگامی که بخواهند دربارهٔ مذهب ومشرب شاعری چون سنائی بررسی کنند معمولا بـایستی عقیدهٔ تذکره‌نویسی چـــون تقی‌الـدیـن حسینی را از خلاصة‌الاشعار نقل کنند که سنائی را شیعهٔ اثنی‌عشری شمرده و بعد قول‌قاضی نورالله شوشتری را از مجالس المؤمنین که گفتهٔ تقی‌الدین سابق‌الذکر را تأیید می‌کند (۱) و بعد کلامی چند از عبداللطیف بن‌عبدالله عباسی شارح حدیقه که در کتاب مرآت‌الحدائق او را پیرو اهل سنت وجماعت می‌داند (۲) و بعد او را بدلیل مدایحی دربارهٔ نعمان‌بن ثابت و محمدبن‌ادریس، شافعی و حنفی انگاشتن و باز بدلیل همین مدایح دربارهٔ اهل بیت نبوت و ائمه اطهار، تشیع او را محرز دانستن (۳) و سرانجام برای تطهیر این تناقض‌گوئی‌ها با عبدالقادربـــن

۱ـ مقدمهٔ دیوان ـ ص، سب.

۲ـ مقدمهٔ دیوان، ص، سو .

۳ـ مقدمهٔ دیوان ـ ص، سز و سح .

ملوك شاه بداونی مؤلف منتخب التواریخ باین قصه ساختگی تمسك جستن‌که:
«سنائی کتاب حدیقه را در حبس وبند بنظم آورد برای آنکه پادشاهان غزنوی در پیروی از کیش تسنن سخت متعصب بودند و چون حکیم متهم به مذهب شیع بود بهرامشاه او را دربند کرد اوکتاب حدیقه را در حبس بنظم آورد، نسخه‌ای از آنرا بدارالخلافهٔ بغداد فرستاد بامضاء صدور اکابر رسید وتصدیق حقیقت اعتقاد وی کرد. تذکره نوشته تا باعث خلاصی او گشت و بعد از آن به اندك فرصت از عالم درگذشت.» (۱)شبیه این داستان را با اندکی اختلاف دربارهٔ خیام نیشابوری نیز خوانده‌ایم (۲) اما آنچه کـــه درین گفتـار بنظر خوانندگان عزیز میرسد دریافتی است از آثار خود شاعر «البته با فرض‌درستی تصحیح دیوان و آثار و صحت انتساب آنها به‌او» و اگر تضادی هم درمعتقدات مذهبی وی وجود داشته از ذکر آن نهراسیده‌ایم.

این بحث را با یکی از مسائل کلامی که دستاویز تفتیش عقائد در آنزمـان بود، آغاز می‌کنیم و آن حدوث وقدم کلام خدا ونفی صفات زائد برذات اوست. این مبحث یکی از متفرعات اصل توحید است. سنائی دربارهٔ «قدم کلام خدا» چنین می‌سراید:

تـــه شماری حـــروف را قـــرآن	چه حدیث حـــدث کنی برخـــوان
تـــه نبیننـــد همچـــو بیـــداران	ذات او خفتـگـــان و طـــراران
ترف با او اگر چه همخوابه است	بی‌خبرهمچو نقش‌گرمابه است (۳)

جمله «چه حدیث حدث کنی» یادآور بحث کلامی «قدم کلام الهی» است کـه شاید شرحی مختصر دربارهٔ آن راه‌گشای اشاراتی از این قبیل در آثار سنائی باشد:

ابن‌حزم اندلسی در این باره میگوید که جملهٔ متکلمین دربارهٔ تکلم خدااتفاق نظر دارند و در این امر متفقند که خدا با موسی سخن گفت و نیز قرآن وسایر کتب آسمانی چون تورات وانجیل وزبور وصحف کلام اوست ولی اختـلاف در کیفیت تکلم است. معتزله عقیده دارند کلام صفت فعل خداست و بنابراین مخلوق است ولی اهل سنت عقیده دارند که کلام خدا علم لم‌یزلی اوست و غیرمخلوق (٤) دکتر پینس Dr. S.' Pines در تالیف بسیار سودمند خود به نقل از کتاب اوائل (٥) می‌نویسد: اختلاف دربارهٔ خلق قرآن نخستین بار در زمان ابوحنیفه ظاهر شد. روزی ابویوسف از ابوحنیفه درین باب پرسش کرد وی پاسخی نداد ابویوسف گفت بنظر من کلام خدا مخلوق است زیرا اگر

۱ــ مقدمهٔ دیوان ــ ص، سو و سز.
۲ــ ترانه‌های خیام ــ چاپ هدایت ــ تهران ــ سال ۱۳٤۲ ــ ص ۱٥.
۳ــ حدیقه ــ ص ۱۷٤.
٤ــ الفصل ج ۳ ص ٥ــ چاپ محمد امین سال ۱۳۲۱ هـ. ق.
٥ــ کتاب اوائل ص ۱۹۲.

کسی در هنگام سوگند بگوید «والقرآن لافعلن کذا» سوگندش درست نیست زیرا به غیر خدا سوگند یاد کرده است (۱) و هرچه جز خدا باشد مخلوق و حادث است. پس از این مجلس ابوحنیفه او را در فقه از طریقهٔ خویش خارج کرد و بنابر معتقدات خویش این مساله را تعبیر کرد. دربارهٔ عدم انعقاد قسم به قرآن مؤلف تبصرةالعوام گوید «... ومحمدبن الحسن گوید هرکه به قرآن سوگند خورد سوگندش منعقد نشود زیرا که به مخلوق سوگندخوردن باشد (۲) و نیز ابوجعفر محمدبن حسن طوسی در کتاب الخلاف‌فی‌الفقه تصریح می‌کند: «آنکه به قرآن سوگند یاد می‌کند قسمش درست نیست زیرا قرآن صفت فعل است نه صفت ذات (۳)» ماکدونالد عقیده دارد اعتقاد به خلق قرآن تاثیری است از آئین یهود که تورات را مخلوق میدانند نه‌قدیم و عقیده به ازلیت کلام الهی از آئین مسیحیت مأخوذ است که کلمه را قدیم می‌دانند. این بحث از معابد شرقی یونان به مسلمین انتقال یافته و افرادی چون یحیی دمشقی موجب گسترش این فکر در میان مسلمانان شده‌اند (٤) در تایید این نظریه می‌توان به بیان طبری اشاره کرد آنجا که می‌نویسد: مأمون عباسی‌دربارهٔ کسانی که معتقد بودند قرآن غیرمخلوق است به رئیس پاسداران شهر بغداد، اسحق بن‌ابراهیم نوشت که این گروه مذهبشان با آئین انصاری مشابهت دارد زیرا مسیحیان عقیده دارند که مسیح مخلوق نیست و کلمةالله است (۵). مأمون بوسیلهٔ این‌نامه به اسحق بن‌ابراهیم دستور میدهد که متکلمین و علمای این گروه را به مجلس امتحان و مناظره‌ای که در حضور وی تشکیل می‌شود، بفرستند در آن مجلس هریك از متکلمین و علمای متعصب که نمی‌خواست‌عقیدهٔ مأمون را دربارهٔ خلق قرآن بپذیرد می‌گفت، که قرآن کلام خداست و بس‌چنانکه ابن‌حنبل گفت من عقیده دارم کلام کلام خداست و هیچ چیز دیگر براین نمی‌افزایم (٦) ابن‌حنبل عقیده داشت «هرکس بگوید قرآن مخلوق است او جهنمی است و هرکس بگوید غیرمخلوق می‌باشد او متبدع است» (۷) مؤلف

۱ـ مذهب الذره عندالمسلمین ـ ص ۱۲٦ ـ ۱۲۸ و حواشی ممتع آن در باب صحت قسم.

۲ـ تبصرةالعوام ـ ص ۹۲.

۳ـ کتاب الخلاف فی‌الفقه ج ۲ـ ص ۵۵۲ـ۵۵٤ مسئله ۱۱ـ۱۲ ـ باب قسم و کیفیت انعقاد آن.

4- Moe Doneld, Develo Pment of Moslim the olgy. Now York, 1903, P. 148

۵ـ طبری ج ۱۰ ص ۲۸۸ .

٦ـ طبقات الشافعیه ج ۱ ص ۲۰۷ و المعتزله ص ۷۵ـ۷٦ و ادب‌المعتزله ص ۱۲۱ و طبری ج ۱۰ ص ۲۸۸.

۷ـ صواعق المرسله ج ۲ ص ۳۷۲ .

تبصرة‌العوام درباره عقیدهٔ ابوحنیفه که سنائی نیز مدایحی درستایش وی دارد، چنین می‌نویسد: «ابوحنیفه گوید خدای تعالی در ازل خالق و رازق بوده (۱) در کلام خدای تعالی وقتی گفتی قدیم است و وقتی گفتی محدث است معلوم نیست آخر عمر بر کدام قول بوده» (۲)، سنائی را در بسیاری از آثارش سنی متعصبی می‌یابیم و با آنکه بعدها از ابوحنیفه وشافعی طرفداری می‌کند، انعطاف آنان را در اصول عقائد نمی‌پذیرد. سنائی با معتزله که اهـــل استدلالات عقلی و منطقی هستند مانند بیشتر فرق اهل تسنن بشدت مخالفت می‌کند:

تو خـــری اعتزال مـــی‌ورزد　　　او بـــر بوحنیفه جو نـــرزد (۳)

یا آنجا که میگوید:

هر که در بند قیل‌وقـــال افتـــاد　　　عقل او در عقیله‌ها افتاد (٤)

در بیت فوق قال‌وقیل متکلمین و فلاسفه را در برابر سنت نکوهش می‌کند، مفهومی که در ابیات زیر واضح‌تر بیان شده:

آن کسانی کـــه ره دیـــن رفتند　　　چهره از ننگ خلـــق بنهفتنـــد
واسطـهٔ عقید سنیان بـــودند　　　نه حروری نـــه مرجیان بودنـــد
چون بنه سنت بدند پـــاینده　　　عالمی بود زان گره زنـــده (٥)

یا در بیت زیر که علم طغیان علیه معتزله و شیعه وفلاسفه برمی‌افرازد:

جـــز بدستوری قال‌الله یا قـــال الرسول
ره مرو فرمان مده حاجت مگو حجت میار (٦)

که به صراحت هرگونه بحث عقلی و منطقی را در برابر کتاب و سنت نهی می‌کنـــد:

باید دانست که در معارف اسلامی معتزله را از پیشگامان نهضت آزادی تفکر و حریت اراده شمرده‌اند آنان در مباحث دینی علیه مخالفان خود بـــر موازین عقلی و منطقی استدلال میکردند، درست‌بر خلاف اهل سنت و جماعت که از هرگونه بحث فلسفی گریزان واز تفکر دربارهٔ مسائل جدیدی که راه به دانشهای بشری داشت بشدت متنفر بودند (۷).

۱ـ مفهوم مخالف این بیان نفی صفات قدیم خداست که اهل سنت آنرا «معطیل» نامیده‌اند.

۲ـ تبصرة‌العوام ص ۹۲ و ۲۰۱.

۳ـ حدیقه ص ۲۷۹

٤ـ حدیقه ص ۲۹۹ .

٥ـ حدیقه ص ٦٧٦.

٦ـ دیوان ص ۱۹۱.

۷ـ ر. ک: «پیدایش نهضت اعتزال» ـ بقلم نگارنده ـ نشریه دانشکـــدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان ـــ سال هشتم ـ شمارهٔ نهم ـ ص ۱ به بعد»

سنائی دربارهٔ نفی حدوث کلام خدا عقیده دارد:

سخنش را زبس لطافت و ظرف	صدمت صوت نی وزحمت حرف
صفتش را حدوث کی سنجد	سخنش در حروف کسی گنجد
و هم‌حیران ز شکل صورتهایش	عقل واله ز سر سورتهایش (۱)

سخن این شاعر یادآور بحثی است که ابوالحسن اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین مطرح می‌کند که: «... زرقان ازهشام‌بن الحکم روایت می‌کند که قسمت مسموع قرآن ــ اصوات مقطع ــ که علائم نوشتاری نمایشگر آن است، مخلوق می‌باشد و از لحاظ اصل کلام عبارت است از فعل خدا که قدیم است.» (۲) با توجه به تعبیر «صفتش را حدوث کی سنجد» اعتقاد سنائی را به قدیم بودن کلام الهی که از عقائد اشاعره مأخوذ است، در می‌یابیم و درشعر:

حرف با او اگر چه همخوابه است	بی خبر همچو نقش گرمابه است

توجیه ابوالحسن اشعری که قسمت مسموع و علائم نوشتاری را مخلوق واصل کلام را قدیم می‌داند بخاطر می‌آوریم.

از ابیات ذیل همین عقیده مستفاد می‌شود:

در صحیفه کلام مسطور است	نقش و آواز و شکل ازو دورست
ینزل الله هست در اخبار	آمد و شد تو اعتقاد مدار (۳)

احتمالا تعبیر «آمد وشد» در بیت دوم اشاره به «حدوث قرآن» است که صریحا اعتقاد به آنرا نهی می‌کند. برای اطلاع به اهمیت تاریخی این بحث شاید توضیح این نکته لازم باشد که: معتزله برای اعتقاد به حدوث یا قدم قرآن تا بدان پایه اهمیت قائل شدند که عقیده به خلق قرآن را جایگزین اعتقاد به اصل توحید کردند و در همان هنگام که ستارهٔ اقبالشان در اوج بود کلیهٔ مخالفان این عقیده ــ خلق قرآن ــ را از میان برداشتند و چنانکه گفتیم مأمون یکی از طرفداران مقتدر و سرسخت معتزله بود و گروهی که میخواستند از لحاظ سیاسی با مأمون مخالفت کنند بشدت با عقیدهٔ به خلق قرآن مخالفت میکردند (٤) تا آنجا که بحث دربارهٔ حدوث و قدم کلام خدا کلیه مسائل کلامی و مذهبی را تحت‌الشعاع خود قرار داده بود (۵) چنانکه این مسئله تا روزگاری دراز دستاویز سیاستهای مخالف و موافق بود. اولیاءالله آملی در تاریخ‌رویان می‌نویسد: «سید ــ مقصود داعی کبیر حسن‌بن زیدبن اسماعیل است (٦) ــ به

۱ــ حدیقه، ص ۱۷۱ــ ۱۷۲ .
۲ــ مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰.
۳ــ حدیقه ــ ص ٦٦.
٤ــ طبری ج ۱۰ ــ ص ۲۸۷.
۵ــ المعتزله ص ۷۸ و ۷۹ ــ مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۲۲ و ص ۲٤۵ و ۳۲۱ و ج ۲ ص ۲۳۱ و ۲۳۳ والفصل ابن‌حزم ج ۱ ص ۷۵ و ج ۳ ص ۷.
٦ــ ۲۵۰ هـ. ق. طبقات سلاطین اسلام ص ۱۱۵.

آمل می‌گذشت بر دیواری نبشته بود که ـ القرآن غیرمخلوق فمن قال مخلوق فهو کافر ـ داعی آنرا مطالعه کرد وبرفت و درساعت بهمان راه بازگشت و او را عادت نبودی که براه رفته باز آید چون در آن حایط نگرید مردم محله آن نقش را از ترس داعی سترده بودند، تبسم کرد و گفت: «محاالله‌من‌السیف.»(۱) چنانکه این مآخذ تاریخی نشان میدهد داعی کبیرکه خود از علویان زیدی واز مخالفین سرسخت اهل سنت و جماعت است باشعار این گروه (غیرمخلوق بودن قرآن) نیز مخالف است جالب این است که داعی زیدی اگرچه پیرو اصول عقائد معتزله می‌باشد ولی با آنان نیز سرکینه‌توزی دارد زیرا در فرمانی که به اطراف ممالك می‌نویسد این جملات بچشم میخورد «... قد رأینا ان... ننها هم اشدالنهی عن‌القول بالجبروالتشبیه ومکابرة الموحدین القائلین بالعدل والتوحید.» (۲). در این فرمان مقصود از تعبیر «تنها هم اشدالنهی عن‌القول بالجبر» اهل تسنن می‌باشد که در اصطلاح امامیه ومعتزله آنان را «جبریه» (۲) می‌گویند ومراد از «... التشبیه» فرقهٔ مشبهه می‌باشند ومنظور از «...الموحدین القائلین بالعدل والتوحید.» فرقهٔ معتزله است (٤) دلیل مخالفت این گروه از علویان با معتزله آن‌است‌که اکثر ایشان بیعت با ابوبکر را امری صحیح وشرعی میدانند. (٥).

در عبارات زیر که از مکاتیب سنائی نقل می‌شود طعنه‌ای تکفیرآمیز بسر معتقدان خلق قرآن استنباط می‌شود «... تا آنها که زیر پردهٔ صورت مانده بودند، حادث و محدث گفتند وآنها که مثقلهٔ ظاهر برقدم داشتند قدم حروف را گمان بردند و آن سخن پاك ـ قرآن ـ خود محیط برازل و مدرك برآبد.» (٦)

اشارهٔ «حادث ومحدث» قول معتزله و «قدم حروف»عقیدهٔ برخی از فرق اهل تسنن را که حتی حروف قرآن را قدیم می‌دانند بخاطر می‌آورد.

اما اعتقاد شیعه درین باب با معتزله مشابهت دارد چنانکه جمال‌الدین ابومنصور حسن‌بن سدیدالدین معروف به علامهٔ حلی در انوارالملکوت راجع به ابطال اعتقاد به قدم کلام خدا میگوید:

«ما مذهب اشاعره را در مورد اثبات قدم کلام‌باطل کردیم زیرا استدلال کردند که کلام خدا یا قائم به ذات اوست پس قدیم است و یا قائم بذات

۱ـ تاریخ رویان ص ٦۹.

۲ـ تاریخ رویان ص ٦۸.

۳ـ النقض ص ٤۷۰ و ۳۸۳.

٤ـ ر.ك. نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی ـ دانشگاه اصفهان سال هشتم ـ شمارهٔ نهم ـ پیدایش نهضت اعتزال ـ بقلم نگارنده ص ۱۲ـ۱۳.

٥ـ شرح نهج‌البلاغه ابن‌ابی‌الحدید ج ۱ ص۷ ذیل عنوان: «القول فیما یذهب الیه اصحابنا المعتزله فی الامامه والتفضیل والبغاة والخوارج».

٦ـ مکاتیب سنائی ص ۳.

موجودی غیر از اوست که درین صورت لازم می‌آید تصور کنیم که یکی خالق کلام ودیگری گوینده آن است. و آنگاه در ابطال قول اشاعره دائر بر قدم کلام دلائلی اقامه می‌کند (۱).

چنانکه مذکور شد این بحث تا قرون متمادی در کتب کلامی و ملل ونحل دامن گسترده و حتی در دیباچهٔ کتب نوادر وحکایات ومنظومه‌ها مانند شعار سیاسی، علامت اعلام مشرب فکری و مذهبی گردیده از جمله در فصل اول چهار مقالهٔ نظامی عروضی (۲) به این جمله برمیخوریم که: «... در کتاب نامخلوق و کلام ناآفریده میفرماید...» و نیز در مقالت اول حکایت دهم گوید: «... وکلام ناآفریده گواهی همی دهد...» و درحکایت نهم نیز: «غلبهٔ فصاحت قرآن... دلیلی واضح وحجتی قاطع برآنکه... رقم قدم برناصیهٔ اشارات وعبارات او مثبت است.» و همچنین (۳): «در کتاب محکم وکلام قدیم...» (٤) در ساقی نامه‌ای که منسوب به حافظ است اینگونه می‌خوانیم: (۵)

بر آرم به اخـلاص دست دعا　　　کنم روی در حضرت کبریـــا
بـه حـق کلامت که آمد قدیم　　　به حـق رسول و به خلـق عظیم

آنچه در اینجا برای اطلاع از چگونگی بحث کلامی «قدم یا حدوث قرآن» نقل شد اندکی بود از بسیار سخنی که درین باب گفته‌اند (٦).

مضمون کلامی دیگری که در آثار سنایی می‌توان یافت اشاره به قـدم صفات الهی است این شاعر در ابیات زیرصفات‌قدیم خدا راچنین‌بیان می‌کند: می‌کند:

جلال و عز قدیمش نبوده مدرك خلق　　　نه عقل یابد بروی سبیل مثل ومثال

۱ـ انوارالملکوت ـ مقصد دوازدهم ـ مسأله ٤ ص ۱٦۵ ـ ۱٦٦.

۲ـ چهارمقاله ص ۳ دیباچه .

۳ـ رجوع شود به چهارمقاله تصحیح مرحوم معین ـ ص۳ ح۵

٤ـ همان مأخذ ـ ص ٦.

۵ـ دیوان حافظ ـ چاپ قدسی ـ ص ٤٤۳.

٦ـ برای اطلاع بیشتر از این بحث رجوع شود به: مقالات الاسلامیین ـ ج ۱ ص ۲۲ و ص ۲٤۵ و ص ۳۲۱ و ج۲ ص ۲۳۱ و ص ۲۳۳ و ج ۱ ص ۱۰۹ و ص ۱۱۰ والفرق بین‌الفرق بغدادی ـ ص ۱۷۰ و ص ۱۵۲ و الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۱۲۷ و ۱۲۸ الفصل ابن‌حزم ج ۱ ص ٦۷۲ و ص ٦۷۳ و ص ٦۷٤ و ج ۱ ص ۷۵ (چاپ محمد امین ۱۳۲۱ هـ ق.) وتبصرةالعوام ـ ص ۹۲ وص ۱۰۰ وص۲۰۱ ومکاتیب‌سنائی ص۸۸ وبصواعق المرسله ج۲ ص۲۸۹ـ۲۹۰ و ۳۳۰ و نهایةالاقدام ص ۲۷۹ ـ ۲۸۰ و تاریخ طبری ج ۱۰ ص ۲۸۷ و تاریخ طبرستان و رویان و مازندران سیرظهیرالدین مرعشی ص ۲۰۷ و المعتزله ص ۳۷ و ٦۳ و ٦٤ و ۷۵ و ۷٦ و ۷۷ و ۷۸ و ۷۹ و ادب المعتزله ص ۱۲۱ و ۱۲۲ و ۱۳۷ و ۱۵۹ و ۱٦۱.

به مساحت عیمتی نکیرد قیام فهوم نهاده قهر قدیمش بپای عقل عقال
جلال و وحدت او در قدم ببرمد بود صفات عزت او باقیست در آزال (۱)

در این اشعار توصیفات «جلال و عز قدیم» و «ساحت قدم» و «قهر قدیم» و «جلال و وحدت او در قدم...» قابل توجه است. زیرا بحث در صفات الهی یکی از قدیم‌ترین مباحث کلامی است که فرق مختلف دربارهٔ آن مناظرات و مشاجرات بسیار کرده‌اند که ما درین گفتار به برخی از اهم مطالب آن اشاره می‌کنیم:

قبل از هرچیز باید دانست که در قرآن کریم اوصاف زیادی برای خدای تعالی ذکر شده از آن جمله است قدیم، علیم، قاهر، قادر، قوی، عادل و هر اسمی از اسماء حسنی (۲) دلالت بریکی از این صفات دارد که پیامبر و یارانش باین صفات همانگونه که در قرآن آمده معتقد بودند (۳) ولی بعدها برسر این مسئله که صفات خدا قدیم است یا عین ذات او مباحث طولانی کلامی مطرح شد. چنانکه امام احمدبن حنبل عقیده داشت اسماء الهی ازلی است همانطور که صفاتش قدیم و غیرمخلوق است (۴) پس از وی نیز گروهی از متکلمین همین عقیده را پذیرفتند و آیاتی از قرآن را برای اثبات نظر خویش عنوان کردند (۵) از قبیل «سبحان ربك رب‌العزة عما یصفون» (۶) و میگویندنخستین کسی که در اسلام دربارهٔ صفات خدا بحث کرد ونفی صفات زائد برذات الهی را نتیجه گرفت جعدبن‌درهم بود (۷) و پس ازوی جهم‌بن‌صفوان این عقیده را تقویت کرد (۸) و در نواحی خراسان انتشار داد (۹) مقریزی نیز همین نکته را تایید می‌کند (۱۰) ولی از همان آغاز طرح این بحث گروهی به‌مخالفت برخاستند. چنانکه مردم موصل پس از شکست مروان‌بن محمد همراه با دشنامهائی او

۱ــ دیوان ــ ص ۳۴۸.

۲ــ این تعبیر در قرآن کریم و هم در حدیث آمده: الف: از قرآن «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها وذروا الذین یلحدون فی اسمائه ــ اعراف ۱۷۹» ب: از حدیث: «ان لله تسعة وتسعین اسماً من احصاها دخل‌الجنة ــ صحیح بخاری ج ۸ ص ۱۵۹» .

۳ــ ابوالهذیل علاف ــ ص ۴۳.

۴ــ الابانة ــ ص ۳۴.

۵ــ المعتزله ــ ص ۶۱ و ۶۲ .

۶ــ قرآن صافات ۱۸۰ و نیز آیات ۱۰۰ر۶۱ و ۲۲ر۲۱ و ۹۱ر۲۳ و۹۶ر۲۳ و ۱۵۹ر۳۷ و ۱۸۰ر۳۷ و ۸۲ر۴۳ .

۷ــ المعتزله ــ ص ۶۲.

۸ــ سرح‌العیون ــ ص ۱۵۹ .

۹ــ ملل ونحل ــ ج ۱ ص ۹۰ و ۹۱.

۱۰ــ خطط مقریزی ــ ج ٤ ص ۱۸٤ و ۱۸۳ و ۱۸۲.

را «معطل» نامیدند یعنی کسی که پیرو جهم‌بن‌صفوان وجعدبن‌درهم است و قائل به‌نفی صفات قدیم از خداست (۱). ولی هنگامیکه کار معتزله رونق گرفت با دلائل نیرومندی اعلام داشتند که اثبات هرگونه صفت قدیمی برای خداموجب شرك است زیرا دراین صورت قائل به وجود دو قدیم شده‌ایم (۲). بنابراین صفات خدا زائد برذاتش نمیتوانند باشد (۳). اگر چه در قرآن پس از ذکر صفاتی از قبیل حی وقیوم (۴ و عالم (۵) اشاره‌ای نیست که این صفات ذاتی خداست یا اثر فعل او. اهل تشیع نیز قائل به‌صفات قدیم خدا نیستند باین معنی که خدا را عالم میدانند نه باعلمی قدیم (۶) بنابراین یکی از القاب زشتی که اهل تسنن برای قائلین صفات ذاتی خدا نهاده‌اند، معطله است (۷).

سنائی غزنوی را در اعتقاد به «قدم صفات» الهی یکی از پیروان استوار اصول عقائد اهل سنت وجماعت می‌یابیم. درین بیت به صراحت اعتقاد مذهبی خود را بیان می‌کند:

در ذات لطیف‌تو حیران‌شده فکرتها　　　برعلم قدیم‌تو پیداشده پنهانها (۸)

یا درین ابیات:

مقدسی که قدیم است از صفات کمال　　　منزهی که جلیل است برنعوت‌جلال
صفات قدس کمالش بری ز علت کون　　　نمای بحرلقایش‌بداده‌فیض وصال (۹)

که صفات کمالی او را قدیم می‌داند.

آنچه که تا اینجا از نظر خوانندگان ارجمند گذشت تحلیل عقائد سنائی از لحاظ دوفرع از متفرعات اصل توحید «قدم کلام وصفات خدا» بود، که سنائی را با مقیاس این دو مسأله کلامی از اشاعرهٔ متعصب یافتیم. شك نیست که

۱ــ ابن‌اثیر ــ ج ۵ ــ ص ۱۷۱ و ۱۷۴.
۲ــ ملل ونحل ــ ج ۱ــ ص ۵۳ .
۳ــ نهایة‌الاقدام ص ۹۰ و ۹۱ .
٤ــ قرآن ــ الله لااله‌الا هوالحی القیوم ــ بقره ۲٥٦ .
٥ــ قرآن ــ عالم‌الغیب والشهادة ــ رعد ۹.
٦ــ المنقذ من الضلال ــ ص ۳٤ و نهایة‌الاقدام ص ۱۰۰.
۷ــ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ «ذات و صفات خدا» رجوع شود به:
الاقتصاد فی الاعتقاد ــ ص ۱۳۰ و ۱۳۱ و ۷۹ و ۱۳۹ و ۱٤۲ و ۱٤۰ ومقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۲۲٥ والنقض ص ٥۲٥ و ٥۹۷ و ٥۲٤ و ٥۱۸ و ٥۳۹ و ٤٥٥ و ٥۱۹ وکیمیای سعادت ص ٤۳ و هفتاد وسه ملت ــ ص ۱۰ و ادب‌المعتزله ــ ص ۱۳٤ و نهایة‌الاقدام ــ ص ۱۹۹ و ۲۰۰ و ۱۸۰ و ملل ونحل ج ۱ ص ٥۷ و الانتصار ــ ص ۷٥ والفرق بغدادی ص ۱۰۸ و تاریخ بغداد ــ ج ۳ ص ۳٦٦ والمتزله ــ ص ٦٤ و ٦٥.
۸ــ دیوان ــ ص ۱٦
۹ــ دیوان ــ ص ۳٤۸.

این پژوهش دربارهٔ شاعری گرانقدر چون سنائی کامل نیست در فرصتهای بعد اگر حال ومجال باشد از چهرهٔ سنائی شیعی، صوفی و قلندر نیز پرده برخواهیم گرفت.

مآخذ

۱ـ آملی، اولیاءالله.
تاریخ رویان، بتصحیح عباس خلیلی، تهران ۱۳۱۳ ه. ش.
۲ـ ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامدبن عبةالله
شرح نهج‌البلاغه، باهتمام محمدابوالفضل ابراهیم ـ قاهره ۱۹۵۸ م.
۳ـ ابن‌اثیر، عزالدین ابوالحسن.
الکامل فی‌التاریخ، چاپ لیدن. ۱۸۶۶ـ۱۸۷۶ م.
٤ـ ابن‌حزم اندلسی، امام ابومحمد علی‌بن‌حزم اندلسی ظاهری
الفصل فی‌الملل والاهواء والنحل ـ قاهره ـ ۱۳۱۷ ـ ۱۳۲۰ ه. ق.
٥ـ ابن‌القیم الجوزیه الحنبلی، ابوعبدالله.
مختصر صواعق المرسلة، مکه ۱۹۲۷ م.
٦ـ ابن‌نباته مصری، جمال‌الدین
سرح‌العیون فی شرح رسائل ابن‌زیدون، قاهره ۱۸٦۱ م.
۷ـ اشعری، ابوالحسن علی‌بن اسماعیل
الابانة فی اصول الدیانة، چاپ اول، حیدرآباد، بدون تاریخ
۸ـ اشعری، ابوالحسن علی‌ابن اسماعیل
مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، بتحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید مصر، ۱۹٥٤ م.
۹ـ بخاری، ابوعبدالله محمدبن‌اسماعیل بن‌ابراهیم بن‌المغیره.
الجامع‌الصحیح، قاهره، ۱۸۷۸ م.
۱۰ـ بغدادی ابومنصور، عبدالقاهربن‌طاهر تمیمی
الفرق بین‌الفرق، قاهره ۱۹۱۰ م.
۱۱ـ بلبع، عبدالحکیم
ادب المعتزله الی نهایةالقرن الرابع الهجری، مصر ۱۹٥۹ م.
۱۲ـ پینس، دکتر. س.
مذهب‌الذره عندالمسلمین وعلاقته بمذاهب الیونان والهنود
ترجمه از آلمانی بعربی بوسیلهٔ محمد عبدالهادی ابوریده ـ قاهره، ۱۹٤٦ م.
۱۳ـ حسنی رازی، سیدمرتضی‌بن‌داعی
تبصرةالعوام فی‌معرفة مقالات‌الانام بتصحیح‌عباس‌اقبال، تهران ۱۳۱۳ه.ش.
۱٤ـ جارالله، زهدی حسن
المعتزله، قاهره، ۱۹٤۷ م.
۱٥ـ حلی، جمال‌الدین. ابی‌منصورحسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر معروف به‌علامهٔ‌حلی

انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، به تصحیح محمد نجفی زنجانی، انتشارات دانشگاه ـ ۱۳۳۸ هـ. ش.
۱۶ـ خیاط، ابوالحسین
الانتصار، بتحقیق دکتر نیبرگ ـ قاهره ـ ۱۹۲۵ م.
۱۷ـ سبکی، تاج‌الدین ابونصر عبدالوهاب‌ابن تقی‌الدین
طبقات‌الشافعیة الکبری، طبع مصر، بدون تاریخ
۱۸ـ سنائی، حکیم‌ابوالمجد مجدودبن آدم سنائی غزنوی
دیوان، بتصحیح مدرس رضوی، چاپ تهران، ابن‌سینا ـ سال ۱۳۴۱ هـ. ش.
۱۹ـ سنائی،
حدیقه، بتصحیح مدرس رضوی، تهران، بدون تاریخ
۲۰ـ سنائی،
مکاتیب، بکوشش نذیراحمد، چاپ هند، ۱۹۶۲ م.
۲۱ـ شهرستانی، ابوالفتح محمدعبدالکریم بن‌ابی‌بکر
ملل ونحل، قاهره ۱۳۱۷ هـ.ق.
۲۲ـ شهرستانی،
نهایةالاقدام فی علم‌الکلام، بکوشش الفرد گیوم، بغداد، بدون تاریخ
۲۳ـ طبری، امام ابوجعفر محمدبن‌جریر
تاریخ الامم والملوک، مصر ۱۸۷۹ م.
۲۴ـ طوسی، امام ابی‌جعفر محمدبن الحسن بن‌علی
کتاب الخلاف فی‌الفقه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۲ هـ.ق.
۲۵ـ غزالی، حجةالاسلام ابوحامدمحمدبن‌محمد
الاقتصاد فی‌الاعتقاد، بتصحیح‌دکتر ابراهیم‌آگاه ـ آنقره مطبعهٔ نور، ۱۹۶۲ م.
۲۶ـ غزالی، ابوحامدمحمدبن‌محمد
المنقذ من‌الضلال، قاهره ۱۹۵۲ م.
۲۷ـ غرابی، علی مصطفی
ابوالهذیل علاف، مصر، ۱۹۴۹ م.
۲۸ـ قزوینی رازی، عبدالجلیل ابن‌ابی‌الحسین بن‌ابی‌الفضل
بعض‌مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، به تصحیح میر جلال‌الدین حسینی ارموی معروف به محدث، چاپ اول، تهران ۱۳۴۴ هـ. ش.
۲۹ـ لین‌پول، استانلی
طبقات سلاطین اسلام، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران ۱۳۱۲ هـ. ش.
۳۰ـ مقریزی، تقی‌الدین احمدبن‌علی
الخطط المقریزی، قاهره، ۱۹۴۵ م.
۳۱ـ نظامی، احمدبن عمربن‌علی، عروضی سمرقندی
چهارمقاله، بکوشش شادروان دکتر محمد معین، چاپ سوم، تهران ۱۳۳۳ هـ. ش.

دکتر فرشته نورایی

از گروه تاریخ

شمه‌ای در باره مقام تاریخی میرزا بزرگ قائم مقام

میرزا عیسی مشهور به میرزا بزرگ، قائم‌مقام اول، مربی دانا و وزیر کاردان عباس میرزای نایب‌السلطنه قریب بیست سالی تا ۱۲۳۷ هجری سمت قائم‌مقامی و پیشکاری حکومت آذربایجان را به‌عهده داشت. آنزمان مقارن بود با آغاز روابط جدید ایران و اروپا، دورهٔ اول جنگ ایران و روس، و کشمکش‌های سیاسی انگلیس و فرانسه در مشرق. آذربایجان از لحاظ سیاسی و اقتصادی و نظامی و مقر حکمرانی نایب‌السلطنه، مهمترین ایالات ایران به‌شمار میرفت و صحنهٔ همهٔ آن فعالیت‌های گوناگون بود. در واقع «نظام جدید» در آذربایجان تاسیس گردید، مقدمهٔ آشنایی و نشر تمدن اروپایی از آنجا شروع شد، مرکز معلمان و مشاقان نظامی فرانسوی و انگلیسی همانجا بود، و قسمتی از ادارهٔ سیاست خارجی ایران خاصه مسایل میان ایران و روس بدست عباس‌میرزا و میرزا بزرگ در تبریز حل و عقد می‌گردید.

میرزابزرگ درهمهٔ‌آن‌جریانها سهم‌عمده‌ای‌داردو اهمیت‌مقام او بچندچیزاست: اول به‌عنوان مربی عباس‌میرزا وپیشکاری نایب‌السلطنه درحکومت‌آذربایجان، دوم به‌عنوان مروج علم و صنعت اروپایی و علاقه او در ایجاد نظام جدید. سوم از لحاظ خصوصیات اخلاقی به‌عنوان مرد سیاسی و تاثیرش در ادارهٔ سیاست خارجی ایران. نوشته‌های رسمی و غیر رسمی مامورین خارجی که در آن مدت بیست ساله به‌ایران آمده و با عباس‌میرزا و وزیرش سروکار داشته‌اند، اطلاعات فراوان و گرانبهایی بدست ما می‌دهند. به‌علاوه صورت مجلسهای متعددی از مذاکرات میرزا بزرگ با نمایندگان سیاسی موجوداست — بحث در آنموضوعات کتاب مفصلی می‌خواهد. اینجا دربارهٔ هرکدام از آن جنبه‌های اصلی چندکلمه‌ای

دوم توجه می‌دهیم ـ چه بهرحال میرزا ابوالقاسم از بعضی جهات وارث سیاست پدرش بود.

میرزا بزرگ نماینده طبقه‌ای است که خدمت دیوانی میراث خانوادگی وی بود. پدر و عموهایش دردستگاه زندیه خدمت می‌کردند. او خود تربیت یافته عمویش میرزا محمدحسین وزیر خاندان زند بود. بستگی قلبی خود را به این خاندان هیچگاه ازیاد نبرد. نسبت به‌عباس‌میرزا خدمتگزاری صدیق و موردنهایت اعتماد او بود. بنابر نوشته «کمپل» مامور سیاسی انگلیس، عباس میرزا در بستر بیماری قبل از مرگش سفارش پسرش محمدمیرزا را به قائم‌مقام کرد و گفته بود: «می‌خواهم علاقه‌ای را که مرحوم پدرت بمن داشت تو نسبت به پسرم داشته باشی. وقتی جوان بودم ادارهٔ آذربایجان را او برعهده گرفت و به صداقت و فداکاری مرا به‌قدرتی که یافتم رسانید» (۱). در تاثیر شخصیت‌میرزا بزرگ «هنری ویلوك» شارژدافر انگلیس می‌نویسد: تا زمانی که میرزا بزرگ زنده بود «ضعف‌های شخصیت ولیعهد عباس میرزا را می‌پوشاند. پس ازمرگ او حالا شخصیت واقعی و ضعف‌های نایب‌السلطنه مشهود گشته.» (۲) در گزارش دیگر می‌گوید: میرزا بزرگ «یگانه وزیر ایرانی است که سعادت‌وطنش را آرزومند است.» (۳) تقریبا همگی ماموران خارجی، فهم سیاسی و استحکام اخلاقی او را ستوده‌اند. «جیمز فریزر» که از اغلب رجال دولت انتقاد می‌نماید در مورد میرزا بزرگ چنین می‌آورد: «اگر دنیا جمع شوند نمی‌توانند او را به گرفتن رشوه و خیانت به وطنش وادار کنند.» (٤) به‌علاوه قدرت کار او را «حیرت‌آور» می‌شمارد. فریزر می‌نویسد: «شاهزاده عباس‌میرزا تمام امور مهم آذربایجان را به‌عهدهٔ او واگذار نموده است. میرزا بزرگ امور حکومتی و مالی ایالت آذربایجان را اداره می‌نماید و امور مهم قضایی را هم خود رسیدگی‌میکند. تمام عریضه‌ها به فرمان شاهزاده به‌نظر قائم‌مقام می‌رسد و تصمیم نهایی با او است. مقدار کار و نیرویی که برای رسیدگی به کارها صرف می‌کند حیرت‌آور است. بخصوص که با همهٔ مشکلات و با حالات و اخلاق متغیر شاهزاده هم که تحت تاثیر اطرافیان بدخواه قرار می‌گیرد و گاهی کارهای مفید وزیر را تحت

۱ـ به نقل از یادداشتهای کمپل، ۱۰ آوریل ۱۸۳٤، مجموعه اسناد وزارت هندوستان ۵۰ر۴۹.

۲ـ گزارش ویلوك به کانینگ، ۱۳ فوریه ۱۸۲۵، مجموعه اسناد وزارت امور خارجه انگلستان ۱۵ر۶۰.

۳ـ گزارش ویلوك به کاسلری، ۱۶ آوریل ۱۸۱۷، مجموعه اسناد وزارت امور خارجه انگلستان ۱۷ر۶۰.

٤ـ جیمز فریزر، مسافرت به ایالات جنوبی بحر خزر، (لندن، ۱۸۲۶)، ص ۳۰۵ـ۳۰۷.

الشمعاع قرار می‌دهد ـ نیز باید مقابله نماید. با همهٔ این دشواریها ایـــالت آذربایجان تحت نظارت و ادارهٔ میرزا بزرگـ رونق بسزایی یافته است.» (۲) نوشتهٔ «جیمز موریه» مخصوصا درخور توجه است: «میرزا بزرگـ وزیر عباس میرزا به‌نظر من بزرگترین مردی است که من در ایران دیده‌ام. وقتی من ازجانب وزیر مختار برای او هدیه‌ای بردم، به من گفت که آنرا به‌نام خودم تقدیم‌ولیعهد کنم ـ زیرا که در این مملکت عادت براین جاری است که دست خالی بدیدن بزرگان نروند... «این گذشت میرزا بزرگـ را به‌آن علت که نظایر آن درمیان هموطنان او کم است مخصوصا ذکر می‌کنم.» (۲)

مقام میرزا بزرگـ همچنین به‌عنوان مشوق اصلاحات و نظام جدید درخور اهمیت است. از نظرگاه تاریخچه اصلاحات جدید کارهایی که در زمان ولیعهدی عباس میرزا و وزارت میرزا بزرگـ انجام گرفت در واقع نخستین مـرحلـهٔ تشکیل نظام جدید و آشنایی ایران را با مدنیت غربی می‌سازد. اهمیت مطلب از جهت تفکر اجتماعی است. ولیعهد و وزیرش به‌وجوب اخذ بعضی از متعلقات تمدن اروپایی پی‌بردند. البته لازم نبود که تصور کامل و جامعی از مدنیت‌غربی داشته باشند که نداشتند. اما این اندازه بود که بر تاسیس نظام غربی برخاستند و در این کار پیشرفت مهمی حاصل شد. ایجاد نظام جدید البته مخالفینی‌داشت. اما به‌گفتهٔ «موریه» در توجیه شرعی این کار و رد رای مخالفان ـ عباس میرزا به یکی از آیات قرآن استناد جست که تحصیل وسایل دفاع از واجبات است و دراین باره فتوای علماء راهم تحصیل کرد (۳) . در شرح همـــان اصلاحات «موریه» می‌نویسد. میرزا بزرگـ: «از اصلاحاتی که عباس میرزا در آذربایجان وارد ساخته است بسیار صحبت داشت ولی هیچوقت از رای یا شرکت خود در این راه با اینکه بسیاری از آنها از خود اوست سخنی نمی‌گفت، بلکه همه را به کفایت و کاردانی عباس میرزا منتسب می‌داشت.» (٤) از متعلقات تاسیس نظام جدید، ایجاد کارخانهٔ توپ‌ریزی و تفنگـ سازی و استخراج معادن مس و آهن بود که همان زمان شروع گردید.

همراه با اصلاح نظام که ضرورت تاریخی آنرا ایجاب می‌کرد، به اخذبعضی

۱ـ جیمز موریه، **مسافرت به ایران،** به نقل از عباس اقبال «میرزا نقی خان امیرکبیر» ص ۲۱۰ـ۲۰۸. ولی باید دانسته شودکه این مطالب را موریه در سفرنامه اول خود نوشته نه در سفرنامه دوم که اشتباها در چاپ حاشیه کتاب اقبال به آن اشاره شده است.

۲ـ ایضا.

۳ـ جیمز موریه، **مسافرت به ایران،** سفرنامه دوم، ص ۲۱۳.

٤ـ جیمز موریه، **مسافرت به ایران،** سفرنامه اول، به‌نقل از عباس اقبال، «میرزا تقی‌خان امیرکبیر» ص ۲۱۰ـ۲۰۸.

دیگر از مظاهر مدنیت غربی علاقه پیدا شد. مثل آوردن فن چاپ به ایران، نقشه کشی و مهندسی ترجمهٔ بعضی کتابهای تاریخی چون «تاریخ تنزل و خرابی دولت روم» از گیبون و تاریخ پطر کبیر و شارل دوازدهم از ولتر.-میرزا بزرگ مخصوصا در مورد فرستادن شاگردان ایرانی به انگلستان توجه خاص داشت. در نامه‌ای که به کاسلری وزیر امور خارجهٔ انگلستان نوشته که متن آن چنین منتشر می‌شود - می‌گوید «چندگاه پیش‌تر چند کس از اهالی این حدود که نجابتی و فطانتی داشتند. مامور گردیدند که در آن حدود کسب هنر نمایند... اما چون هنوز مراقبت کار آنها بعهده یکنفر مخصوص محول نگشته و مادام که این نیز نشود نه کار آنها نظمی که باید بهمرساند، نه آنها بوضعی که باید مشغول کار می‌شوند، لهذا از جناب شما متوقع است که هر کس را مناسب دانند مقرر دارند که مختار کار و مراقب حال آنها باشد.» (۱) یکی از همان شاگردان میرزا محمدصالح شیرازی است که در خاطرات خود بارها از میرزا بزرگ یاد می‌کند. یکجا راجع به محرك اصلی او در کسب دانش جدید این مطلب را نقل می‌کند که در مدت عمرم دو نصیحت شنیدم «کالنقش فی‌الحجر» در دلم نشسته است. نصیحت اول از وزیر بزرگ قائم‌مقام بود. روزی در خدمت خداوندگاری قائم‌مقام نشسته بودم، یکی از نجیب‌زادگان شعری سروده و پیش پدر فرستاده بود. میرزا بزرگ که آن اشعار را شنید گفت: «کلامی است موزون لیکن حیف و افسوس است که طلاب سعی در ازدیاد و فزونی ماده و استعداد خود نمی‌نمایند... و خود را مشغول به شعر نویسی و شعرخوانی می‌دارند.» (۲) پس از آن میرزا صالح در راه ازدیاد ماده به طلب علم برخاست تا فرصت سفر لندن پیش آمد. او از دانش جدید توشه‌ای گرفت و به ایران ارمغان آورد.

جنبهٔ دیگر شخصیت میرزابزرگ در تاریخ سیاست خارجی ایران نمودار است. می‌دانیم مسئله بزرگ سیاست ایران مقابله با تعرض نظامی روسیه بود و این مسئله برمجموع روابط ایران با فرانسه و انگلیس تسلط داشت. طبیعتا مذاکرات راجع به صلح و جنگ با روس در آذربایجان و بوسیلهٔ میرزا بزرگ انجام می‌گرفت که مورد اعتماد کامل فتحعلی شاه و عباس میرزا بود. در اینجا چند نمونه از مذاکرات و اقدامات میرزا بزرگ را ذکر می‌کنیم که ماخذ اغلب آنها اسناد رسمی منتشر نشده است. در سفارت سر هارفورد جونز به ایران (۱۸۰۸) ژنرال گاردان اصرار می‌ورزید که انگلیسها از ایران خارج شوند. میرزا بزرگ به گاردان گفت: «اگر دولت ایران انگلیسها را خارج کند ومتعاقب آن مجبور به جنگ با ایشان شود آیا امپراطور فرانسه حاضر به کمك با ایران

۱- میرزا بزرگ به لرد کاسلری، ۱۸۱۷، اسناد وزارت‌امور خارجهٔ انگلیس، ۱۰۲ر۶۰.

۲- سفرنامه میرزاصالح شیرازی، چاپ اسماعیل رائین، (تهران ۱۳۴۹).

ست یا نه؟ آیا ناپلئون می‌تواند در صورت بروز جنگ بین ایران و انگلیس
ولت روسیه را به‌حال بیطرفی نگاه دارد و اگر با ایران تجدید خصومت کند
یاری ایران قیام نماید؟» (۱) البته گاردان نمی‌توانست تعهدی نماید و جوابی
داشت بدهد و از ناچاری قبول کرد که ایران سفیر انگلستان را بپذیرد.

مورد دیگر در قضیه انعقاد عهدنامهٔ گلستان است که به میانجیگری سر گور
زلی بسته شد (۲۹ شوال ۱۲۲۸) به‌موجب آن علاوه بر گرجستان قسمتی از
فقاز نیز به‌تصرف روس درآمد. دولت ایران امیدوار بود که با میانجیگری
گلستان پاره‌ای نواحی به ایران مسترد شود. جمیز موریه می‌نویسد: «وقتی با
ضور وزیر مختار انگلیس دربارهٔ گرجستان و اینکه تصاحب آن چه فایده‌ای
رای ایران خواهد داشت. با میرزا بزرگ گفتگو می‌کردیم. میرزا بزرگ ریش
ود را در دست گرفت و گفت این ریش هیچ فایده‌ای ندارد ولی باز از محاسن
ست.» (۲) بهر حال پیمان گلستان امضا نشد مگر وقتی که سر گور اوزلی
عنوان سفیر دولت متحد ایران تعهدنامه‌ای سپرد مبنی بر اینکه: به کوشش
ولت انگلیس و به‌خواهش نواب نایب‌السلطنهٔ ایران از امپراطور روس، اقدام
واهد شد که بعضی از ولایات قراباغ و شیروان و شکی و بادکوبه به‌دولت
ران مسترد گردد. سر گوراوزلی که ماموریتش در ایران بانجام رسیده از راه
طرزبورگ عازم انگلیس گردید. و اندکی بعد از او ایلچی ایران میرزا ابوالحسن
ان نیز روانهٔ روسیه شد که مذاکرات مربوط به‌استرداد برخی ازآن ولایات را
د پطرزبورگ دنبال کند. ظاهرا اوزلی امیدوار بود که بتواند در بازگرداندن
ره‌ای نواحی به ایران کامیاب شود و به‌نتیجهٔ مذاکره خود باالکساندر امپراطور
وس امیدواری داشت. میرزا بزرگ شرحی از «بدرفتاری» سردار روس در
فقاز به اوزلی نوشت. در جواب اوزلی به فارسی چنین پاسخ فرستاد: «فی‌
حقیقه» از کردار آن روشها بسیار خجل و بکج خلق شدم... اگر توقع من
رف از سردار روس می‌بود هرگز این جزویات را نمی‌گذاشتم. اما چون کل
ید من از امپراطور خودش هست، این امور را جزوی می‌شمارم به خواست
دا از دست این خود غرضی‌ها یکدفعه خلاصی بیابیم، بعد از آن همه‌چیز بر
فق رای وخواهش نواب والا (نایب‌السلطنه) خواهد شد.» بعد می‌نویسد: «دولت
ود روسیه قبول دارند که از باعث رشادت وکوشش لرد ولینگتن بود که
ر اروپا به‌مفتوحات نایل شدند. در این صورت (دولت ما که گویا بنای فتوح
وسیه به‌قول خودشان شد، خواهش استرداد ولایات بکند، گمان ندارم که شاه
وس امکان انکار داشته باشد، به‌این علت کج خلقی خود را نسبت به ایـــن

۱ــ **یادداشتهای ترمزل**، ترجمه عباس اقبال، ص ۸۷.

۲ــ جمیز موریه، **مسافرت به ایران**، سفرنامه دوم، ص ۲۱۷.

بدرفتاریها می‌پوشانم و خودداری می‌کنم.» (۱)

بالاخره مقدمهٔ مذاکرات از طرف اوزلی و میرزا ابوالحسن خان و لـرد کاسکارت Dathcart سفیر انگلیس در دربار تزار با الکساندرو کنت نسلرود وزیر امور خارجهٔ روس آغاز شد. اما چون کنگرهٔ وین در پیش بود تزار روس و نسلرود عازم شرکت در آن مجمع مهم سیاسی شدند و آن مذاکرات متوقف ماند. قرار براین شد که اوزلی و ایلچی ایران در پایتخت روسیه بمانند تا تزار الکساندرو کنت نسلرود از وین بازگردند، اما سر گور اوزلی دیگر در دربار روس معطل نشد زیرا اقدام او ازجهت سپردن تعهدنامهٔ مذکور مـورد ایراد وزارت امور خارجهٔ انگلیس قرار گرفته بود. سیاست کلی انگلیس هم تغییر یافته بود ـ در واقع حالا که ناپلئون بزانو درآمده و میانهٔ روس و انگلیس دوستی و اتحاد برقرار گشته بود، دیگر دولت انگلیس نمی‌خواست خود را گرفتار مشاجرات ایران و روس نماید و حتی‌المقدور سعی می‌کرد که در کار ایران و روس مداخله‌ای نداشته باشد.

کنگرهٔ وین که به‌پایان رسید، الکساندر ونسلرود به پطرزبورگ بازگشتند. مذکرات میرزا ابوالحسن خان که با دولت روس متوقف گردیده بود، ازنو شروع شد. اما از ابتدا معلوم شد که دولت تزار چیزی ازآن نواحی که بزور سرنیزه تسخیر کرده بود، پس نخواهد داد ـ مخصوصا اینکه پشتیبانی جدی از جانب دولت انگلیس هم نمی‌شد. از اینرو میرزا بزرگ به ایلچی ایران دستورفرستاد که‌عازم لندن‌گردد واستمدادآن دولت را برای‌اجرای تعهدنامهٔ اوزلی‌بخواهد. نکتهٔ قابل توجه اینجاست که لرد کاسکارت سفیر انگلیس با مسافرت میرزا ابولحسن خان به لندن موافقت نکرد و به‌او نوشت: «آنچه در لندن باید بشود همین‌جا خواهد شد.» و حتی از دادن «تذکره» برای سفر ایلچی به لندن نیز امتناع‌ورزید. سفارت میرزا ابوالحسن خان بی‌حاصل شد و ناچار در ژوئن ۱۸۱۶ (ذیقعده ۱۲۳۱) از پطرزبورگ عازم ایران گردید. به‌دنبال آن بودکه میرزابزرگ کاغذ بسیار مهمی برای لردکاسلری وزیر امورخارجهٔ انگلیس فرستاد.

میرزا بزرگ واقف بود که دولت روس گرجستان را پس نخواهد داد. اما چنانکه از نامه‌اش به کاسلری برمی‌آید انتظار داشت که با پشتیبانی جـدی انگلیس برخی از نواحی قفقاز خاصه قراباغ را مسترد دارد ـ چنانکه پاره‌ای از نواحی عثمانی را که روسها گرفته بودند براثر سعی دولت انگلیس مستـــرد داشته بودند ـ و میرزا بزرگ به‌آن قضیه تصریح نموده است. در این نامه از دوستی و اتحاد رسمی ایران وانگلیس سخن گفته و اشاره نموده که «التیامی»

۱ـ مجموعهٔ اسناد فارسی سر گور اوزلی، این کاغذ بدون تاریخ است اما تردید نیست که‌در ۱۲۳۰ زمانی‌که اوزلی درپطرزبورگ بود نوشته شده است.

میان ایران و روس شده به اهتمام دولت انگلیس انجام یافته است. همچنین
گوید: «از اول کار تا امروز همیشه حرف رد ولایات درمیان بوده» و بهمین
طور از جانب ایران ایلچی به پطرزبورگ روانه شد، و آنجا «هرچه گفته و
ده ازکلی وجزیی» با اطلاع سفیر آن دولت بوده است. «اکنون هم اگر
نمی فرصتها... از دست رفته باز رشتهٔ هر حرفی در دست هست که گفتن
برای شما مقدور است و ظاهر است که بعد از آنکه شما درین کار موافق
سید، هم‌مدعای ما حاصل‌میشود وهم نیکنامی‌شما خواهدبود (۱)». همین اندازه
لا بگوییم که مذاکرات راجع به استرداد بعضی از ولایات ایران با دولت
سیه به‌جایی نرسید و درضمن سر گور اوزلی هم مورد ملامت دولت خود
ع گردید که چرا چنان تعهدنامه‌ای به وزیر عباس‌میرزا سپرده بود.

گفتیم که میرزا بزرگ از اعتماد شاه و ولیعهد عباس میرزا برخوردار بود
او را به‌دانایی و کفایت می‌شناختند. چند سال پس از مرگ میرزا بزرگ
دورهٔ دوم جنگهای ایران و روس درگرفت و میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام مامور
اکرات صلح ترکمانچای گردید ـ فتحعلی‌شاه این پیغام‌را برای میرزاابوالقاسم
ستاد که از اصل سند نقل می‌کنیم: «شاه فرمود به معتمدالدوله که: به
م‌مقام بنویس: پدرت گول‌خور نبود مبادا تو فریب خورده باشی ما به این
ف صلح خام شویم، از کار جنگ بازمانیم، یکباره بلای ناگهان خدای
واسته بر سر ما بیاید ـ اگرچه ساعتی از تدارک حرب غافل نیستیم وجانب
تیاط را از دست نمی‌دهیم.» ۲

از جهات عمدهٔ سیاست خارجی میرزا بزرگ، اعتقاد او به‌لزوم صلح و
ستی میان ایران و عثمانی و ترک مخاصمات گذشته بود. این مطلب در نامهٔ
می که پسرش میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام (بس از جنگ ایران و عثمانی در
۱۲۱) به رئوف پاشا صدراعظم عثمانی نوشته روشن است: «بر عالمی معلوم
ت که مادام که مرحوم والد دوستدار درحیات بود چه‌قدر سعی و اهتمام
ست که میان دو دولت اسلام سلم وصفوت باشد و صلح و مودت، و نزاع
نفاق نیفتد... دوستدار هم بعداز قضیه وفات والد مرحوم طریقهٔ انیقهٔ او را
سنهاد ساخته، تخلف از سلیقه و طریقه او نکرده، خود را مصلحت جوی
خیرخواه هردو دولت می‌داند. چون هردو دولت، دولت اسلام است... آنچه
مهٔ جد و جهد بوده است به‌عمل آورده که شاید امر مابین دو دولت به صلح

۱ـ اسناد وزارت خارجه انگلیس، ۱۲ر۶۰
۲ـ نقل‌از «کاغذ رمز ملک‌الکتاب به فرمایش معتمدالدوله نشاط» به میرزا
بالقاسم قائم‌مقام، مجموعه اسناد وزارت خارجهٔ انگلیس. (میرزا مهدی ملک‌ـ
تاب عموزادهٔ میرزا بزرگ قائم‌مقام اول‌است).

و صفوت بگذرد نه آنکه به جنگ و خصومت منجر شود.» (۱) در واقع میرزا ابوالقاسم پیرو همان سیاست بود و اعتقاد داشت که اختلافات گذشتهٔ دوکشور باید التیام پذیرد.

قصه‌ای که تره‌زل یکی از افسران فرانسوی از قول میرزا بزرگ آورده شاید به‌نقل بیارزد که نمونه‌ایست از زیرکی سیاسی او. وقتی سر هارفورد جونز به‌ایران آمد، فرانسویان به سفارت او اعتراض داشتند. میرزا بزرگ به‌آنها گفت: انگلیسها را دولت ایران مثل یك قطعه سیر زیر سرپوش در تهران نگاه خواهد داشت تا بوی بد آنها اسباب آزار فرانسویان نشود. اگر هم از این بابت مختصر کراهتی فراهم آید خواهش دولت ایران این است که فرانسویان این امر ناخوش ساده را برای خاطر او تحمل نمایند. هر وقت ایران خواست این قطعه سیر را در حلقوم فرانسویان به عنف فرو کند ایشان حق هرگونه مخالفت شدید را خواهند داشت (۲).

متن نامهٔ میرزا بزرگ را به‌لرد کاسلری به‌عنوان یك سند تاریخی مهم و نمونهٔ ترسل سیاسی قائم‌مقام اول درج می‌کنیم:

نامه میرزا بزرگ به لرد کاسلری (۳)

«دعاهای مستجاب دوستانه و ثناهای مستطاب بی‌کرانه هدیه حضور جناب مجدت و نجدت نصاب نبالت و جلالت انتساب، نظام آموز امور و رواج افزای

۱ـ به‌نقل از آدمیت «امیرکبیر و ایران»، ص ۶۵.

۲ـ یادداشتهای تره‌زل، ترجمه عباس اقبال، ص ۸۵.

۳ـ نامه میرزا بزرگ به لرد کاسلری وزیر امور خارجهٔ انگلیس (ضبط در اسناد وزارت خارجه انگلیس شماره ۱۲ و ۶۰ در سال ۱۸۱۷ نوشته شده است. میرزا بزرگ در مراسلهٔ خود کاسلری را «صدراعظم» خطاب کرده که صحیح نیست بلکه او وزیر خارجهٔ انگلیس بود. این نامه خالی از تطویلات منشیانهٔ مرسوم آن زمان است و میرزا بزرگ مطالب خود را بروشنی و سادگی بیان کرده است امضا ندارد ولی مهر «عیسی‌الحسینی» در پشت آن ملاحظه میشود.

جمهور، صدراعظم دولت بهیه‌انگریز، دوست با احتشام بلند مقام، لاردکسلری دام مجده داشته مشهود رای مودت پیرا میدارد :که بخواسته خـدا میان دو دولت وفاق والفت کامل گشته و یگانگی و اتحاد حاصل شده وجدائی ومغایرت نمانده. بردور و نزدیك و دوست وبیگانه پوشیده ومستور نیست همه میدانند و همه میگویند که نظم هریك ازین دولت بحقیقت نفع آن دیگر میباشد. بحکم این معنی‌اظهار میشود که چنانکه شنیده خواهید بود، زبدةالامراالعظام میرزا ابوالحسن خان ایلچی ایندولت از پطرزبورغ مراجعت کرده و سفیری از دولت روس برای اظهار کار موالات واتمام حرف ولایات باین دولت مامور گشته که این اوقات از بلده‌تفلیس بدربار خلافت خواهد آمد. ایلچی این شوکت در همه اینمدت که بکار سفارت اشتغال مینمود، هرچه گفته و کرده از کلی وجزئی، باستحضار ایلچی آندولت گفته و کرده که البته او نیز بشما نوشته خواهد بود و بعداز آنکه یافته بود که در آنجا مطالب انجام نمیگیرد، و مقاصد اتمام نمی‌ـ پذیرد، از ایلچی اندولت تذکره خواسته بود که عزیمت دارالملك لندن نماید و باستصواب شما انجام مقاصد دهد. چرا که تا آنوقت هربار که در کار ولایات، ما از اینجا بعالیجاه سرگور اوزلی مینوشتیم، با ایلچی ما از پطرزبورغ باو اظهار میکرد، از جواب او معلوم میشد که انتظار مراجعت جناب شما را از فرانسه دارد. و فی‌الحقیقه جواب او جوابی بجابود چراکه هم آندولت بصوابدید شما استظهار داشت، هم ایندولت، هم عالیجاه سرگور اوزلی بایست بمدد جناب شما مقصود این دولت را انجام دهد، هم ایلچی بزرگ این دولت بایست بتوسط‌او مطلب خود را به جناب شما اظهار کند. بالجمله عالیجاه لاردکسلرد تذکره که او خواسته بود نداده وصریحاً نوشته بود که آنچه در لندن بایـد بشود همین‌جا خواهد شد. ایلچی ایندولت نیز لابد فسخ عزیمت لندن کرده و مطالب ایندولت معوق مانده است تا ایلچی دولت روس بدربار دولت علیه وارد شود و حرفی که لازم است بمیان آید. برجناب شما معلوم است که النیامی که میان ایندولت و دوست روس شده بدست اهتمام آنشوکت شده واز اول کار تا امروز همیشه حرف رد ولایات در میان بوده که بفصـل آنرا هم سابقا اولیای ایندولت به آن دوست نوشته‌اند ـ هم این اوقات عالیجاه سرگور اوزلی بجناب شما عرض کرده. در حقیقت نفع وضرر این دولت وآندولت هم یکی است و چنان نیست که نظم کار این دولت، نفع کار آنشوکت نباشد. و اگر بعضی فرصتها بواسطه این مدتها که انقضا یافت از دست رفته باز رشته هرحرفی در دست هست که گفتن آن برای شما مقدور است وظاهر است‌که بعداز آنکـه شما درین کار موفق باشد هم‌مدعای ماحاصل میشود هم‌نیکنامی شما حـاصل خواهد بود. دیگر بحکم اتحاد دو دولت چندگاه بیشتر چندکس از اهالی اینحدود که نجابتی وفطانتی داشتند مامور گردیدند که در آنحدود کسب هنر نمایند. هرچند از قراریکه در این اوقات مذکور شد بعداز آنکه جناب شما معاودت به آستانه

دولت کرده و از حال و کارآنها استحضار یافته‌اند التفاتی از قبل دولت به‌آنها وبنائی در کار تعلیم آنها در آنجا شده و مزید رضای خاطر نواب مستطاب ولی‌النعم نایب‌السلطنه عزنصره از آندولت گردیده است، اما چون هنوز مراقبت کار آنها بعهده یکنفر مخصوص محول نگشته ومادام که این‌نیز نشود نه کار آنها نظمی که باید بهم میرساند نه آنها بوضعی که باید مشغول‌کار میشوند لهذا از جناب شما متوقع است که هرکس را مناسب دانند مقرر دارند که مختارکار ومراقب حال آنها باشد که این نیز مزید رضای اینلولت از آن شوکت خواهد بود. زیاده چه تصدیع دهد حالات خیریت وسلامت را اعلام دارند والسلام.»

ابراهیم دیباجی

از گروه عربی

«بحثی در نسبت»

مفرد و مرکب از جمله مسایلی است که در بعضی از علوم، چون. معانی و بیان، منطق، نحو و غیره مورد بررسی قرار گرفته است. در علم منطق مرکب آنستکه جزء لفظ آن برجزء معنی آن دلالت نماید وآن را در تجزیه و تحلیل ابتدایی به‌مرکب تام و مرکب ناقص تقسیم می‌کنند و از مرکب تام کلامی را منظور می‌نمایند که واجد نسبت حکمیه است و چنانچه محتمل صدق و کذب باشد، آن را مرکب تام خبری، یا خبر یا عقد، می‌خوانند و اگر احتمال مذکور را فاقد باشد آن‌را انشا یا مرکب انشایی می‌نامند.

مرکب تام خبری، یا حملی می‌باشد و یا شرطی و در مورد کمیت اجزای مرکب جزء لفظ آن بر جزء معنی آن دلالت نماید و آن را در تجزیه که هر کلام خبری حملی از وجود سه جزء ناگزیر است: موضوع، محمول، و نسبت. تسمیه اجزای مذکور طبق اصطلاح معمول نزد ارباب منطق است ولکن موضوع در اصطلاح فقیهان واصولیان «محکوم علیه» و نزداهل معانی «مسندالیه» و در اصطلاح متکلمان «موصوف» و رایج در میان نحویان «مبتدا» می‌باشد. همانطور که محمول بترتیب «محکوم به»، «مسند»، «صفت» و «خبر» می‌خوانند، ونیز نسبت‌را اهل‌معانی «اسناد» می‌نامند. لفظیکه اسناد و نسبت‌را بیان می‌کند «رابطه» نام دارد. مرکب تام خبری در هریك از علوم مذکور با رعایت تناسب موضوع آن علم، بسط و تفصیل می‌یابد. مثلا منطقیان درباب اینکه تصدیق یك ادراك بسیط است و یا اینکه مشتمل بر چند ادراك است، اختلاف نموده‌اند. گروهی گویند: تصدیق مشتمل بر سه جزء است: موضوع، محمول و نسبت. فخرالدین رازی «حکم» را بر اجزای مذکور افزوده است. برخی گویند:

تصدیق همان حکم است و اجرای دیگر شروط تحقق حکم می‌باشد و بالاخره بعضی تصدیق را ملزوم حکم دانسته‌اند و دربارهٔ اینکه حکم و نسبت باهم چه ارتباطی دارند، تاویلاتی نموده‌اند بدین‌ترتیب ارباب‌علوم مذکور ارتباط‌مرکب‌نام خبری را با علم مورد نظر لحاظ نموده و به‌بررسی آن پرداخته‌اند. در این مقاله بطور اجمال و اختصار اسناد ونسبت ـ با توجه به تحول آن در علوم ادبی و عقلی ـ بررسی شده‌و چنانچه از طرفین نسبت و یا جنبهٔ لفظی آن ذکری رفته باشد ازباب استطراد بوده است.

نسبت عبارت است از ارتباط میان دو چیز یا بیشتر، و برخی چون مولانا هروی در حواشی خود بر مختصر عضدی و دسوقی در حاشیه خود بر مختصر تفتازانی از آن به‌عنوان ملاك و وسیله ارتباط و اتحاد بین دو مفهوم متغایر تعبیر کرده که در واقع منطبق بر وجود رابطی می‌گردد ،که حمل مفاهیم مغایر را امکان‌پذیر می‌نماید. بهر حال از آنجا که نسبت، به مفاهیمی که متغایرند وحدت می‌بخشد، لذا در بسیاری از معارف چه اصالی و چه آلی، چون: معانی و بیان، منطق، فلسفه، اصول وفقه وغیره موردعنایت وبحث وفحص قرار گرفته است.

اطلاق نسبت بر حکم و عکس آن درگذشته میان ارباب دانش معمول و رایج بوده و گاهی در مقام تصدیق و اخبار، بر نسبت اطلاق حکم شده است. البته نباید حکم مذکور را با نسبت حکمیه اختلاط و اشتباه نمود، چه آنکه حکم امر واقع را ازشك و تردد در نفس خارج می‌کند و اصولا حکم واجد اتفان واستواری است، در صورتی که نسبت حکمیه مشکوك بوده و فاقد حیثیت اتفان واستواری می‌باشد.

برخی چون مولانا چلبی در حواشی خود برشرح تلخیص تفتازانی و غیر او، نسبت حکمیه رافقط ناظر به‌نسبت لفظیه دانسته و دوطرف قضیه لفظیه را «محکوم علیه» و «محکوم به» پنداشته‌اند. این اطلاق در صورتی صحیح خواهد بود که نظر به نسبت لفظیه، نظر استقلالی نباشد و فقط از لحاظ کاشفیت از واقع باشد، در این صورت از لحاظ اینکه نسبت لفظیه حاکی از مدلول آنست و از خود وجودی ندارد، لذا اطلاق حکم برآن بمنزلهٔ اطلاق آن بر نفس نسبت واقعی بوده است ولیکن باوجود این توجیه باز نظر مذکور خالی از اشکال نخواهد بود، زیرا نسبت لفظیه را بطور مطلق موضوع حکم قرار دادن عنوان دیگری از اعتبار استقلال دادن بدانست و این در مورد نسبت لفظیه صحیح نیست، زیرا کلام از لحاظ صدور آن از متکلم امری است متصرم و غیر قارالذات و امر غیر قارالذات با استقرار و استقلال جمع نمی‌گردد.

صدق و کذب

توجیه کلام از حیث مطابقت با واقع و عدم مطابقت آن امری است کـه در،

ضمن بررسی نسبت دربارهٔ ان بحث خواهیم کرد و اکنون بطور اجمال از آن یاد می‌کنیم:

اهل ادب در مورد صدق و کذب نسبت، عقاید مختلفی اظهار داشته‌اند که سه‌گونه از آن را در متن «تلخیص المفتاح» باتوضیحاتی که تفتازانی در دوشرح مختصر و مطول خود آورده است، می‌بینیم. این سه قول عبارتند از:

۱ـ نظر مشهور اهل ادب که گویند: صدق، مطابقت حکم با خارج و واقع و کذب، عدم مطابقت آنست.

۲ـ قول نظام و اتباع او که گویند: صدق خبر مطابقت آنست با اعتقاد مخبر و اگرچه اعتقاد مذکور خلاف واقع باشد و کذب، عدم مطابقت آنست.

۳ـ جاحظ و پیروان او، قول جمهور و مشهور که خبر را به‌صادق و کاذب تقسیم می‌کند، تصحیح نمی‌دانند و به نسبتی که نه صادق است و نه کاذب رای می‌دهند. تحقیق پیرامون صدق و کذب چون ارتباط عمیق با بیان نسبت دارد، ـ چنانکه یاد کردیم ـ در ضمن بیان نسبت بدان می‌پردازیم.

انشا و خبر

اهل ادب کلام را از حیث صلاحیت آن در اخبار و انشا بر دو قسم تقسیم نموده و گویند: «کلام یا خبر است و یا انشا و ملاك امتیاز هر یك قسم را از دیگری این قرار دادند که اگر کلام را نسبتی با خارج است خواه اینکه نسبت کلامی با نسبت خارجی مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد، آن کلام خبر است و اگر سبق نسبتی خارجی برآن نباشد، آن کلام انشا می‌باشد.

ابوالبقا در کلیات خود خبر را بدینگونه تحدید و تعریف می‌کند: «و اختلف فی حدالخبر... فقال بعضهم: الخبر هوالکلام الذی یدخله الصدق و الکذب و رد بخبرالله، فاجیب بانه یصح دخول لغة. وقال بعضهم: الخبر کلام یفید بنفسه نسبة فاو رد علیه تحوقم فانه یدخل فی الحد لان القیام و الطلب کلاهما منسوب. وقیل: الخبر ما یحتمل التصدیق و التکذیب... و قال بعضهم: الخبر کل کلام‌له خارج صدق اوکذب... و اعلم ان اهل العربیة اتفقوا علی ان الخبر محتمل‌للصدق و الکذب...» (۱) خلاصه کلام او اینست که: خبر، کلامی است که در معرض صدق و کذب باشد. بعضی دیگر گفته‌اند: خبر، کلامی است که مسنفیما مفید نسبتی باشد. و گفته شده است: خبر آنست که محتمل تصدیق و تکـــذیب باشد. بعضی دیگر گفته‌اند: خبر کلامی است که برای آن خارجی بوده باشد، اعم از اینکه راست آید یا دروغ و در هر صورت باید دانست که اهل غربیت اتفاق دارند بر اینکه هر خبری محتمل صدق و کذب است، این بود خلاصهٔ

۱ـ ابوالبقاء الکلیات، تهران، ۱۲۸٦ هـ. ق. صفحه ۱۵۷.

منقولات ابوالبقا در مورد خبر، وهم او درباره انشا چنین نقل می‌کند: «الانشاء اخراج مافی الشیء بالقوة الی الفعل و هو کما یطلق علی الکلام الذی لیس لنسبته خارج تطابقه اولاتطابقه، یطلق علی فعل المتکلم اعنی القاء الکلام الانشائـــی کالاخبار...» (۱) اجمال کلامش اینست که: همانطور که انشا بر کلامی اطلاق می‌شود که برای نسبت آن خارجی نبوده یا مطابقت نماید یا مطابقت ننـــماید، همچنان انشا بر فعل متکلم که عبارت از القای کلام انشایی است نیز مانند اخبار اطلاق می‌شود.

سعدالدین تفتازانی در شرح خود بر تلخیص مفتاح (= مطول) درباب تقسیم کلام به خبر و انشا از خطیب قزوینی و سکاکی متابعت نموده و چنین گوید: «ان الکلام الذی دل علی وقوع النسبة بین شیئین اما بالثبوت بـان هـذا ذاك او بالنفی بان هذا لیس ذاك، فمع قطع النظر عمافی الذهن من النسبة لابد و ان یکون بینهما نسبة ثبوتیة اوسلبیة لانه اما ان یکون هذا ذاك، اولم یکن فمطابقه هذه النسبة الحاصلة فی‌الذهن المفهومة من الکلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة، بان تکونا ثبوتیتین اوسلبیتین صدق و عدمها کذب و هذا معنی مطابقة الکلام للواقع و الخارج.. (۲) اجمال کلام تفتازانی اینست که: کلامی که بر وقوع نسبتی میان دوشیء دلالت دارد، اعم از اینکه ثبوتی باشد مثل اینکه: ایـــن، آنست، و یا سلبی باشد مانند اینکه: این، آن نیست، در صورتی که از نسبت ذهنی آن قطع نظر شود، ناچار باید میان آن دو شیء نسبتی ثبوتی یا سلبی بوده باشد، زیرا یا این شیء آن شیء است و یا اینکه این، آن نیست. پس مطابقت این نسبت حاصل در ذهن و مفهوم از کلام با نسبت واقع در خارج به اینکه هردو نسبت ثبوتی و یا هردو سلبی بوده باشد، صدق و راست بوده و عدم مطابقت مزبور کذب و دروغ خواهد بود. این است معنی مطابقت کلام با واقع و خارج و آنچه در نفس‌الامر است. پس هرگاه بگویی: می‌فروشم و ازآن اخبار حالی‌را اراده نمایی، باید که برای آن وقوع بیعی در خارج بدون اتکا باین لفظ حاصل شده و گوینده مطابقت کلام خود را باآن قصد نموده باشد، ولی فروختم انشایی برخلاف آنست، زیرا برای آن خارجی نبوده تا مطابقت نسبت حاصل گردد بلکه لفظ‌مذکور، آن‌را ایجادنموده است. این‌بودآنچه تفتازانی‌بدان رای داده است.

میرسید شریف جرجانی در کتاب «التعریفات» گوید: انشا گاهی اطلاق می‌شود برکلامی که برای نسبت آن، نسبت خارجی نباشد، که نسبت کلامی با آن مطابقت داشته یا نداشته باشد و گاهی اطلاق می‌شود برفعل متکلم یعنی

۱ـ ابوالبقا، الکلیات، تهران، ۱۲۸٦ هـ. ق. صفحه ۷۲.

۲ـ تفتازانی، المطول فی شرح تلخیص المفتاح، تهران، المکتبة الاسلامیة، ۱۳۷٤ هـ. ق. صفحه ۳۱.

القای کلام انشایی. انشا نیز به معنی ایجاد چیزی است که مسبوق به ماده و مدت باشد. (۱)

و باز تفتازانی درحاشیه (۲) برشرح عضدی بر مختصر ابن‌حاجب وهمو در کتاب «التلویح» (۳) وقطب‌الدین رازی در «لوامع‌الاسرار فی شرح‌مطالع‌الانوار(٤) دربارهٔ اسناد و نسبت، انشا و خبر، صدق و کذب، به تفصیل سخن گفته‌اند. بموجب اظهارات دانشمندان مذکور درباب اطلاقات خبر و انشا چنین مستفاد است که: فارق میان کلام خبری و انشایی اینست که برای کلام خبری با قطع نظر ازآن، نسبت خارجی بوده، ولیکن برای کلام انشایی اساسا نسبت خارجی نیست. این نظریه گرچه مورد توجه جمهور اهل ادب است ولیکن از جهاتی مورد انتقاد می‌باشد:

۱ــ مقتضای نبودن نسبت خارجی برای کلام انشایی اینست که کلام‌انشایی مهمل و بدون معنی بوده باشد، زیرا ثبوت دلالت کلام بر مدلول خود، طبق‌قاعدهٔ «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت له» فرع بودن مدلول آنست، و اگر بگوییم دلالت در کلام انشایی، عین مدلول آنست، لازم آید اتحاد دال و دلالت و مدلول و این معنی اگر در مثل (نصر فعل است) یا (من حرف است) قابل توجیه باشد (مانند اینکه گویند، از نصر هیات ترکیبی مخصوص منظور است)، نسبت بما نحن فیه قابل تصحیح نیست.

۲ــ مقتضای تقسیم کلام به‌دو قسم خبر و انشا و اینکه فصل منوع هریك بود و نبود، نسبت خارجی است، اینست که عدم‌ثبوت مطلق. فصل منوع کلام انشایی بوده باشد و فسادآن ظاهر است.

۳ــ بودن نسبت خارجی و عدم آن در تقسیم و تشخیص کلام خبری و انشایی، ابدا دخالتی نداشته و بود و نبود آن، در حکم وضع حجر، به جنب انسان است، زیرا عالم خارج با عالم تلفظ و کلام ازهم جدا و متفاوت می‌باشند.

٤ــ بعد از اینکه نسبت خارجی را برای خبر اعم از وقوع و لاوقوع دانسته، نفی جهتین در مقابل کلام انشایی، عبارت از ارتفاع نقیضین خواهد بود. واگر مراد از انتفای نسبت خارجی در کلام انشایی، نفی ذات نسبت مذکور و قطع‌نظر از وجود و عدم است، پس مستلزم نفی شیء عن نفسه، خواهد بود و محال بودن نفی ذات یا ذاتیات از ماهیات، از بدیهیات است.

ظاهر کلمات تفتازانی اینست که متکلم، نسبت کلامی (لفظیه) را در خبر که مفهوم کلام است و در ذهن حاصل می‌گردد، با نسبت خارجی (خارج از لفظ و

۱ــ سید شریف جرجانی التعریفات. مصر، مطبعه حمیدیه، ۱۳۲۱ ه. ق. صفحه ۲۶ و ٦٦ و نیز رجوع کنید به حواشی او برشرح مطالع صفحه ۹ــ۱۵.

۲ چاپ مصر، بولاق، ۱۳۱۷ ه. ق. صفحه ٤٥ــ۵۸.

۳ چاپ ترکیه، صفحه ۲۸۳.

٤ چاپ ایران، ۱۳۱۵، صفحه ۱۰ــ۲۰.

ذهن) مقایسه نموده و حکم به مطابقت و عدم مطابقت میان آندو نموده است. ولی بهیچوجه نسبت ذهنیه را ــ که کلام ناشی از آن ومظهر آنست ــ در میان نیاورده است، یا از این جهت، که به‌نظراو نسبت ذهنیه را در وجود و ایجاد کلام، دخالتی نیست و یا اینکه اساسا منکر وجود ذهنی برای نسبت ذهنیه شده باشد که بر مبنا و مشرب او، بعید به‌نظر می‌رسد. چه آنکه او در مواضعی از شرح مقاصد، مانند مباحثی که پیرامون «اصالت ماهیت» و «اشتراك لفظی وجود» می‌کند و نیزشرح و توضیحی که پیرامون «کلام نفسی» می‌دهد و موارد مختلف دیگری، قائل به وجود ذهنی شده است.

در مورد تجزیه و تحلیل نظریه تفتازانی و توهمی که او نموده است، میتوان گفت:

۱ــ مطابقت و عدم مطابقت نسبت کلامی با خارج، اولا بطور مستقیم نبوده، و ثانیا از قبیل «قضیه حقیقیه» نیست، بدین معنی که مطابقت نسبت لفظیه وعدم مطابقت آن در آغاز با نسبت ذهنیه بوده وسپس با نسبت خارجیه است، علاوه بر آنکه مطابقت نسبت لفظیه با نسبت ذهنیه در تطابق و عدم آن همیشه ملازم با تطابق و عدم آن با نسبت خارجیه نیست، یعنی ممکن است در مرحله اول (مطابقت نسبت لفظیه با نسبت ذهنیه) مطابقت حاصل، ولیکن در مرحلهٔ دوم (مقایسه نسبت ذهنیه با نسبت خارجیه) مطابقت، حاصل نباشد و برعکس. پس ممکن است کلامی به‌یك اعتبار مطابق و باعتبار دیگری، همان کلام غیر مطابق باشد و این قضیه از مصادیق قیاس مساوات (= مساوی با مساوی یك شیء، مساوی آن شیء است) نخواهد بود، (که اگر در مرحله‌یی مطابقت حاصل گردد، مرحلهٔ دیگر باآن مقایسه شود)، مانند گوینده‌ای که از روی تقیه چیزی را می‌گوید ،که برخلاف عقیده‌اش می‌باشد و یا گوینده‌ای که ازباب جهل مرکب چیزی را می‌گوید که مطابق با عقیدهٔ خود بوده ولی برخلاف واقع است.

۲ــ ظاهر کلمات تفتازانی در شرح تلخیص (= مطول) در ذیل تنبیه‌چنانکه اکثر محشیان، همچون: چلبی ودسوقی وغیرآن دو، استنباط کرده‌اند اینست که تفتازانی، حصول نسبت خارجیه را، ملاك و معیار برای کلام خبری دانسته است یعنی میزان خبری بودن کلام، مطابقت یاعدم مطابقت آنست، با خارج، پس ثبوت خارج، علت اخیر ثبوت محاذات و وجود مطابقت و عدم آنست. بعبارت دیگر همینکه نسبت خارجیه مشابه و مناسب نسبت کلامیه، حاصل بوده و صلاحیت طرفیت با آن را داشت، کافی است ،که عنوان مطابقت و یا عدم مطابقت، تحقق پیدا نموده و محقق صدق یا کذب بوده و در نتیجه معرف کلام خبری گردد، ولیکن این نظریه صحیح نیست وظهور مذکور، اگرچه تا اندازه‌یی قابل تصدیق است ولیکن مراد تفتازانی، خلاف آنست و چنانکه بیاید ملاك در خبر و انشا نزد او قصد متکلم در حکایت از خارج و عدم آنست، نه مجرد حصول‌خارج، بدین تقریر:

تفتازانی در شرح مختصر برتلخیص مفتاح که پس از شرح مطول خود، نوشته است، در این مورد چنین می‌گوید «و تحقیق ذلك ان الکلام اما ان یکون نسبته بحیث تحصل من اللفظ و یکون اللفظ موجدا لها من غیر قصد الی کونه دالا علی نسبة حاصلة فی‌الواقع بین الشیئین و هوالانشاء، اویکون نسبة بحیث یقصد ان لها نسبة خارجیة تطابقه اولا تطابقه... و هوالخبر لان النسبة المفهومة من الکلام الحاصلة فی‌الذهن لابد وان تکون بین الشیئین و مع قطع النظر عن الذهب لابد وان تکون بین هذین الشیئین فی‌الواقع نسبة ثبوتیة بان یکون هذا ذاك، اوسلبیة بان لایکون هذا ذاك فان القیام مثلا لزید قطعا سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجیة اولیست منها و هذا معنی وجود النسبة الخارجیه...» (۱) اجمال کلام تفتازانی اینست که: کلام یا نسبت آن به‌نحوی است که از لفظ حاصل شده و لفظ مذکور موجد آنست، بدون قصد داشتن به اینکه ، آن‌کلام بر نسبتی حاصل درخارج میان دوشیء دلالت‌نماید، وآن «انشا» است و یا نسبت کلام به‌نحوی است که مقصود ازآن مطابقت یا عدم مطابقت آن، با نسبت خارجی است، وآن خبر است، زیرا نسبتی که از کلام مفهوم شده و در ذهن حاصل گردیده ناچار میان دو شیءبوده و با قطع نظر از ذهن باید میان این دو شیء در واقع نیز نسبتی (اعم از ثبوتی یا سلبی) برقرار باشد، چه آنکه این شیء در واقع یا موصوف بدین صفت هست (نسبت ثبوتی) و یا موصوف بدان نیست (نسبت سلبی) مثلا قیام برای زید بطور قطع حاصل است (درصورت ثبوت) اعم از اینکه نسبت مزبور را از امور خارجیه بدانیم یا از امور اعتباریه یا هیچیك از آنها و مراد از وجود نسبت خارجی همین است که بیان گردید.

محصل کلام اینست که تفتازانی برخلاف ظاهر متن کتاب تلخیص مفتاح، درصدد تحقیق برآمده و فرقی میان خبر و انشا از لحاظ ثبوت نسبت خارجیة قائل نشده بلکه لزوم نسبت خارجیه را ــ اعم از مطابقت و عدم مطابقت نسبت کلامی با آن ــ در انشا نیز مانند خبر قائل گردیده و فارق میان خبر و انشا را قصد مطابقت و عدم آن در خبر و عدم قصد مزبور را در انشا قرار داده است، و معلوم است که نفی قصد دلالت کلام‌برنسبت واقعیه مستلزم نفی حصول آن نسبت نخواهد بود. و نیز معلوم است که تعبیر به‌عدم قصد دلالت کلام بر نسبت حاصله در واقع (در انشا) مساوق با تعبیر به عدم قصد مطابقت است. دلیل تفتازانی اینست‌که نسبت میان دوشیء در واقع بطور حصر عقلی از دوحال بیرون نیست: یا ثبوتی است و یا سلبی و الا ارتفاع نقیضین یا اجتماع‌نقیضین لازم آید و نسبت مزبور نسبت خارجی است و آن نسبت یا با نسبت کلامی ــ اعم از خبر و انشا ــ مطابقت دارد یا ندارد، منتهی اینکه در کلام خبری، قصد مطابقت یا قصد عدم مطابقت ملحوظ شده است، ولیکن در کلام انشایی، قصد

۱ــ رجوع کنیدبه: مختصر الدسوقی علی مختصر المعانی، چاپ، ۱۲۸۸ ه. ق. صفحه ۹۲ــ۹۹.

مذکور منتفی است. باوجود استدلال عقلی و حسن بیان تفتازانی در ایفای‌نظریه خود، اکثر بلکه عموم محشیان مخالف او بوده و میزان امتیاز خبر از انشا را ثبوت نسبت خارجی در خبر و عدم آن‌را در انشا پنداشته‌اند. اعتراضی که از طرف محشیان برتحقیق مذکور شده است، دوامر می‌باشد:

۱ـ اینکه خبری نیست که مقصود ازآن عدم مطابقت نسبت آن با خارج باشد زیرا وضع خبر برای افادهٔ مطابقت بوده و عدم مطابقت که محقق عنوان کذب است هیچگاه مدلول دلالت لفظ نبوده و فقط احتمالی است عقلی.

۲ـ هرگاه برای انشا نسبت خارجی باشد، لازم آید درآن صدق و کذب متصور گردد، زیرا صدق و کذب از لوازم نسبت خارجیه است و چون لازم (در انشا) باطل است ملزوم نیز باطل خواهد بود.

بعضی دیگر از محشیان چون دسوقی و غیر او مخالف شرح مختصر بوده و برای اثبات مدعای خود بدین بیان استدلال نموده‌اند: قصد مطابقت و قصد عدم آن، همچنانکه در خبر معتبر است، قصد احداث مدلول کلام در انشا نیز معتبر است. به‌عبارت دیگر وقتی برای نسبت کلامی، نسبت خارجی فرض شد، قهرا متکلم درصدد حکایت از آن برآمده و مقصود او حکایت از معنایی است که در خارج ـ با قطع نظر از کـلام او ـ حاصل است و مؤدای این‌حکایت همان مؤدای مطابقت است، مثال: وقتی گفته شود: «بهرام هنرمند است» مقصود گوینده حکایت از ثبوت هنر در واقع برای بهرام‌است، ولیکن در انشا مقصود حکایت نیست بلکه مقصود احداث مدلول آنست و معلوم است که احداث چیزی فرع نبودن آنست تا آنزمان پس برای انشا نسبت خارجی نیست وگرنه احداث آن در حکم تحصیل حاصل خواهد بود.

دو امری که محشیان ایراد کرده بودند به‌تقریب زیر مردود می‌باشد:

۱ـ درمورد ایراد اول می‌توان گفت که قصد، یکی از افعال باطنی و اختیاری است و قصد عدم مطابقت خبر با واقع از متکلم دربسیاری از موارد مثل تقیه و اکراه و اجبار قابل تحقق است و وضع خبر اگرچه مقتضی برای افادهٔ مطابقت بوده ولیکن استعمال کلام خبری، اعم از آن بوده و صدق و کذب هردو احتمال عقلی بوده وهیچکدام مستعمل‌فیه نبوده وتابع خصوصیات مقرونه باکلام است

۲ـ در مورد دوم، این انتقاد وارد است که: صدق و کذب چنانکه گذشت حاصل خصوصیاتی است که قرین کلام گردیده و هیچگاه تابع ثبوت نسبت خارجی نیست و این مطلب را بیان خواهیم کرد که چگونه قصد متکلم اصالة یا تبعا موثر در ایجاد نوع کلام بوده و وجههٔ سخن را تغییر داده و خصوصیات منضمه به‌کلام کاشف و محقق عنوان انشا یا خبر خواهدگردید. بدین ترتیب معلوم گردید که توجیه و اعتراض محشیان بر مبنای تفتازانی اساسی و قابل قبول نبوده، بلکه نظریه اورا به‌تقریر زیر می‌توان مخدوش ساخت:

در کلام ـ هیچیك از قصد حکایت از واقع، با قصد احداث مدلول کلام از

آن، یا ثبوت نسبت خارجی مناسب، با نسبت کلامی منافی نبوده و همچنین ثبوت آن درکلام دخالتی نداشته و در کلام انشایی مضر نخواهد بود. ولی‌نسبت خارجی بطور مطلق میان هر دوشیء ــ وجودا و عدماً ــ برقرار بوده و خواهد بود، چنانکه قصد متکلم از کلام ــ اعم از انشا و خبر ــ در دلالت بر معنای خود با هریك از قصد مذکور نیز منافی نیست، مثل اینکه در کلام انشایی مقصود اصلی ایجاد وتحصیل نسبت‌خارجی بوده ولی قصد دلالت‌کلام برمعنای خود نیز متحقق است، نهایت آنکه قصد دومی توطئه و مقدمه برای تحصیل منظور و مقصود اولی بوده است. ولیکن در کلام خبری مقصوداصلی، دلالت کلام برمعنای آنست و لذا عنوان مطابقت و عدم مطابقت و یا عنوان صدق و کذب متحقق می‌ـگردد، با اینکه تحقق عناوین مذکور از امور انشایی بوده و مربوط به مستعمل فیه کلام نیست، همچنین عناوین دیگر از قبیل: تلفظ، تکلم، استعمال، اطلاع بر مفهوم، تعقل و غیره برکلام مترتب گردیده و هیچیك مربوط به مستعمل فیه یا موضوع له لفظ نیست.

معنی احتمال و تردید در کلام خبری

از توهماتی که در این‌مورد شده اینست که احتمال صدق و کذب را از صفات کلام دانسته یعنی احتمال مذکور را به نفس کلام مستند داشته‌اند، به عبارت دیگر کلام بماهو مقتضی احتمال مذکور است و یك‌طرفی شدن کلام در صدق یا کذب مستند به امر خارجی است.

پاسخ از این توهم اینست که کلام فی حد نفسه نه مقتضی تردید و احتمال صدق و کذب است و نه مقتضی احد طرفین احتمال، بلکه هریك از دو امر مذکور مستند به امر خارجی است یعنی کیفیت عارض بر استعمال از طــرف خصوصیات مقامی و مقالی که وجوه استعمال کلام را مختلف می‌دارد، موجب تعین کلام در یك‌طرف خواهد بود. انصراف کلام به‌احتمال مذکور درصورت خلو آن از کلیه موجبات تعین، خود یکی از طواری و عوارض و وجوه استعمال کلام است، زیرا انصراف مذکور نیز یکی از مشخصات کلام است و نمی‌تواند امر عدمی صرف بوده باشد زیرا علاوه بر تصدیق قاعدهٔ: «الشیء مالم‌یتشخص لم یوجد» باید مشخص و موثر در تشخیص و موجب تعیین کلام و اختصاص به یك‌طرف احتمال، حتما امر وجودی باشد. به وجه دیگر گوییم: احتمال مذکور جایی فرود آمده که تعین نیز در آنجا فرود می‌آید، چنانکه مقتضای طــرفیت است، و بنابراین همان‌طور که تعین کلام به یك‌طرف از صدق و کذب مستند به خارج از عالم کلام است، احتمال مذکور نیز چنان است که گفته شد.

تفتازانی در حاشیه خود برشرح عضدی، احتمال مذکور را احتمال عقلی نه لفظی عنوان کرده و از تحقیق یادشده مضایقه نموده است. عضدی[1] درشرح

۱ــ طبع بولاق ۱۳۱۷، صفحه ٤٥ــ٥٨.

خود گوید: «ان کان الخبر کماستعلم له لفظ و معنی یدل علیه ثابت فی‌النفس و متعلق لذلك المعنی یشعربوقوعه فی‌الخارج فان‌کان واقعا فصادق والافکاذب.»
اجمال کلامش اینست که: خبر دارای لفظی و معنایی و متعلقی است برای آن معنی، و لفظ اولا و بالذات دلیل و راهنمای معنی نفسی بوده و ثانیا و بطور اشعار (نه دلالت قطعی) حاکی از وقوع متعلق است، پس در صورت وقوع متعلق (نسبت خارجی) خبر صادق بوده وگرنه کاذب و دروغ است.

تفتازانی در حاشیه خود که براین مورد نوشته درصدد توضیح مطلب برآمده و گوید: «لکن الاشعار بوقوعه لایستلزم وقوعه بل قدیکون واقعا فیکون الخبر صادقا و قدلایکون الخبر کاذبا و فی‌هذا اشارة الی ان مدلول الخبر انما هوالصدق و الکذب احتمال عقلی...»

حاصل اینکه، اشعار به‌وقوع متعلق مستلزم وقوع آن نبوده و بنابراین در صورت وقوع خبر صادق و در صورت تخلف خبر کاذب خواهد بود. و این تردد اشاره و شاهد براینست که اتصاف مدلول خبر، به‌صدق و کذب بطوراحتمال عقلی است.

خلاصهٔ بحث اینکه حمل «احتمال» مفهوم از تعریف خبر: «الخبر ما احتمل الصدق و الکذب» بر تردد و شك اساسا غلط و ناشی از عدم‌تدبر در فهم کلام است بلکه احتمال دراین‌مقام، به‌معنی‌تحمل وقابلیت حمل‌واتصاف کلام به صدق و کذب است. این بررسی کوتاه که ملاحظه گردید بخشی است از مقالهٔ مبسوطی تحت عنوان «حکم ونسبت» که چندی است به‌ترتیب و تنظیم آن اشتغال دارم.

دکتر برات زنجانی

گروه زبان وادبیات فارسی

گردش چرخ و موسیقی

موسیقی کی و چگونه پیدا شد؟ پاسخ دادن بهاین سئوال آسان نیست، زیرا از روزی که انسان برروی زمین پیداشد موسیقی نیز با اوبوده است وتاریخ پیدایش نخستین انسان در ست نیست و اگر روزی این تاریخ کشف شود بارآغاز پیدایش موسیقی نخواهد بود، زیرا وسیقی قبل ازانسان آفریده شده و درطبیعت بصورتی آزاد وپاك همچنانکه امروزهست نمود تجلی داشته است .

آهنگ موزون وسحر آمیز آبشار، مغازلهٔ آب روان وتختهسنگ، صدای یورش موجها ساحل، صفیر باد وحرکت آن ازمیان درختان دربهار و خزان، آواز دلنشین پرندگان از لبل وقمری وفاخته وکبوتر وخروس وتذرو و سار و صدها پرندهٔ دیگر، آواز چهار پایان ز شیهه اسب گرفته تاصدای گوسفندی که بچه خود را میخواند همه موسیقی است. موسیقی ز حرکت وحیات جدا نیست، وآغازحرکت وحیات تاریك وناپیداست.

حکیم منوچهری دامغانی حرکت اسب وحرکت انگشتان نوازندهٔ ارغنون را آنقدر م نزدیك یافته کهازیکی دیگری را بیاد آورده است :

همی راندم فرس را من بتقریب   چوانگشتان مرد ارغنون زن

وقتی که انسان آفریده شد مجهز بهتارهای صوتی وشش تنفسی بوده، بعبارت روشن

اولین وسیلهٔ لازم را برای ایجاد موسیقی همراه داشت ، انسان بر تار های صوتی خود مسلط بود وبه راحتی و به اختیار خود صداهای بلند ، کوتاه ، شدید، ضعیف، زیر، بم ایجاد میکرد، و درسایهٔ همین تسلط بود که به مرورزمان توانست صفت ناطق را بخود اختصاص دهد، آوازپرندگان وحیوانات را بامهارت تقلید و درشکار و دام انداختن آنان از این وسیله استفاده کند، وبالاخره موسیقی را ازطبیعت گرفت و درهم آمیخت و به ترتیبی که میخواست درآورد و درحرکات دست وارتعاش تارها وتموج هوا ضبط کرد و در خدمت خود بخدمت گماشت تا برای هرزمانی که بخواهد قابل تجدید و تکرار باشد.

اما عقیده در بارهٔ سرچشمهٔ اصلی موسیقی و چگونگی اختراع آلات موسیقی مختلف است.

مؤلف کتاب «ملاهی» (قرن سوم هجری) ازقول هشام داستانی نقل کرده:

«هشام بن کلبی گفت : «اول کسی که عود ساخت ونواخت مردی بود ازبنی قابیل و قابیل پسر آدم بود.

نام آن مرد لمك بود، سال‌های زیادی ازعمرش گذشته بود و فرزندی نداشت، پنجاه زن گرفت و دویست کنیزك اختیار کرد، دو دختر آوردندش یکی را «صلاء» و دیگری را «بم» نامید .

لمك ده سال پیش ازمرگ صاحب پسری‌شد، واین واقعه او را سخت خوشحال کرد ، لکن این پسردر پنج سالگی‌مرد، لمك براثرمرگ‌اوغمگین شد وسخت زاری کرد، جسدپسر را برداشت وبردرختی آویخت وگفت: «صورت این پسرازچشمم دورنخواهد شد تاوقتی که من بمیرم ویاآن بپوسد وبریزد». به مرور زمان گوشت ازاستخوان جدا شد واستخوان ران وساق وپای وانگشتانش باقی ماند. چوبی(عود) برگرفت، بالای آنرا بشکل رانوگردنش را بشکل ساق وبندهایش را بهاندازهٔ پا وملاوی آنرا بشکل انگشتان تراشید وقسمت‌ها را بهم فراهم آورد ومتصل کرد وزه‌هائی بر آن کشید بشکل رگ‌ها. بعدآنرا همی‌نواخت وهمی گریست و نوحه میکرد تا اینکه کورشد و او اول کسی بود که نوحه کرد، واین ساز عود نامیده شد یعنی بنام چیزی که ازآن‌ساخته شده بود مسمی گردید، زیراآن را ازعود(چوب) ساخته بود . و «صلاء» که یکی از دو دختر او بود اول کسی است که معزف و طبل را ساخت .

و نیز گوید: اما طنبور را اول بارقوم لوط ساخت، آنان از امردخوششان میآمد واورا بدینوسیله‌مایل میکردند وبرای اوطنبور میزدند، امامزامیر وسازهای بادی رابنی اسرائیل ساختند بـر مثال حنجرهٔ داود علیه‌السلام بجزنی ـ آلتی که درآن میدمند و صوت بوجود میآورند ـ آن راکردها ساختند.» (۱)

مؤلف کتاب «الموسیقی‌العراقیه»(۱) درقسمت دوم کتاب خودگفتهٔ ابـن خرداد به را از مروج‌الذهب مسعودی چنین نقل می‌کند: لمك نامی که به‌شش‌پشت به‌حضرت‌آدم میرسید. پسری داشت و او راسخت دوست میداشت، پسر درگذشت لمك کالبد او را بردرختی آویخت به مرور زمان پیوندهایش ریخت واستخوان ران وساق وپا وانگشتان باقی ماند، پس‌چوبی (= عود) برگرفت وبشکل استخوان‌های باقیمانده بتراشید، قطعات را بهم پیوست‌وبشکل عود در آورد ، صدر آنرا بشکل ران و گردنش را بشکل ساق و سرش را بشکل قدم و ملاوی آن را بشکل انگشتان تراشید و بجای رگ ها تارهارا در آن کار گذاشت بعد این آلت را نواخت وبرفرزند خود نوحه‌کرد، وفرزند دیگرلمك طبل ودف را ساخت وبعدقوم لوط طنبوررا ساخت و بدان وسیله پسران را بهمیل میاوردند. بعد چوپانان و اکراد آلتـی ساختندکه بوسیلهٔ نواختن آن‌گوسفندان را هنگامیکه پراکنده میشدند فرا میخواندنـد و گرد هم میاوردند. بعد مردم فارس‌نای را ساختند. (۱)

اسدی طوسی درگرشاسب نامه اختراع ارغنون راچنین آورده :

زنـاگاه دیدنـد مرغـی شگفت	کـه از تیغ آن‌که نوا برگرفت
ببـالای اسبی بیـــر گستـوان	فرو هشته پر بانگ داران نوان
زسوراخ چون نـای منقار اوی	فتـاده درآن بانـگ بسیار اوی
برآنسان کـه بادآمدش پیش باز	همی زد نواهـا به هرگونه ساز
فزونتـر ز سوراخ پنجاه بـود	که از وی دمش رابرون راه‌بود
بهم صد هزارش خروش از دهن	همی‌خاست هر یك بدیگر شکن
تو گفتی‌دوصدبربط وچنگ‌ونای	بیـك‌ره شد ستنـد دستان سرای
فراوان‌کس ازخوشی‌آن خروش	فتادند وزیشان رمان‌گشت هوش
یکی‌زو همه خنده و ناله داشت	یکی‌گریه ز اندازه اندرگذاشت

۱ـ رك : الموسیقی‌العراقیه بقلم المحامی عباس‌العزاوی چاپ بغداد ۱۹۵۱

بنطاوه گـردش سپه همگـروه	وی‌آوا در افکند زانسان بکـوه
چو بدیك زمان از نشیب وفراز	بسی هیـزم آورد هرسو فـراز
یکی پشته سازید سهمن بلنـد	پس ازباد پرآتش انـدر فکنـد
چوهیزم ز باد هـوا برفروخت	شداندر میان خویشتن‌را بسوخت
سپه خیره مانـدنـد درکار اوی	هـم ازسوزش و نـالـهٔ زار اوی
بگرشاسب ملاح گفت این‌شگفت	ز دوم آمد آرام ایـدر گـرفت
مرین را نه‌کس جفت‌بیندنه یار	ولیکن چوسالش برآید هـزار
زگیتی شود سیرو و زجان وتن	بیایـد بسوزد تـن خویشتن
زخاکش ازآن پس بـروز دراز	یکی مرغ خیزد چو او نیز باز
بروم اندر ایدون شنیـدم‌کنون	که‌ازبانگ‌اوساختند ارغنون(۱)

شیخ فریدالدین عطار درمنطق‌الطیراین مرغ را ققنس نامیده وگویدکه علم موسیقی را ازآوازآن گرفته‌اند:

هست ققنس طرفه‌مرغی دلستان	موضـع آن مـرغ هنـدوستان
سخت منقاری عجب دارد دراز	همچونی در وی بسی سوداخ باز
قرب‌صد سوراخ درمنقار اوست	نیست جفتش طاق بودن‌کاراوست
هست در هـرثقبـه آوازی دگر	زیـر هـرآواز او رازی دگـر
چون به هر ثقبه بنالد زار زار	مرغ و ماهی گردد از وی‌بیقرار
جملهٔ درندگان خامش شونـد	در خوشی بانگ اوبیهش شوند
فیلسوفی بود دمسازش گـرفت	علم موسیقی زآوازش گرفت (۲)

در نفائس‌الفنون دربارهٔ موسیقی نویسد:

واین علم را فیثا غورس حکیم بیرون‌آورد. گویندکه سبب تنبه او بدین علم‌آن بـود که شبی بخواب دیدکه شخصی پیش اوآمد وگفت فردا ببازارآهنگران و در بعضـی روایات ندافان‌گذری‌کن تاسری ازاسرارحکمت برتومنکشف‌گردد وچون بیدارشد وقت سحربـود برخاست وبدانصوب گذرکرد درآن بازارتردد می‌نمود و در اندیشهٔ کشف‌آن سرمی‌بود تاکه آوازی راکه ازمصادمهٔ آن دوجرم ثقیل میشنید باهم نسبتی میداد تا ازآن مناسبت لـذتی

۱ـ گرشاسبنامه اسدی بکوشش حبیب یغمائی ص ۱۵۸

۲ـ منطق‌الطیرچاپ اصفهان ص ۱۳۰ وص ۱۳۱

ربافت و در آنجا بگوشه رفت وموئی در دهان گرفت وبسر ناخن او را بجنبانید آوازی از
نجا بیرون آمد اما ضعیف بود. پس آنرا به ابریشم مبدل کـرد و در استخراج آلتی کـه
بریشم بر آنجا بندد فکرمیکرد تا روزی در دامن کوهـی می‌رفت سنگ پشت افتاده بـود
وسیده وپوست روی کاسه باقی مانده وچون باد در تجاویف آن می‌افتاد آوازی از آنجا بیرون
یآمد آن را برداشت و اصل بربط ساخت و دسته براو بست و در تکمیل وتتمیم آن سعی نمود
ا بکمال رسید.» (۱)

آنچه که بیان‌شد همه نشان دهندهٔ این حقیقت‌است که الحان و آلات موسیقی‌ازطبیعت
گرفته شده است.

زیرا استخوانهای اسکلت انسان، وپرندهٔ عجیبی که اسدی یاد کرده وققنوسی که‌عطار
یان کرده وکاسهٔ استخوانی سنگ پشت وتارمو وضربات پتك آهنگران که در نفائس‌الفنـون
آمده همه جزو طبیعت‌اند.

اما چیزی کـه الهام‌بخش انسان بوده تا بفکر ایجاد لحن افتد بنظرحکمـای یونان
آوازی است که بر اثر گردش چرخ وکواکب ایجاد میشود وانسان ازآن‌آواز تقلیدکـرده
ست. این عقیده در متون نظـم و نثرفارسی راه یافته و بشکل های مختلف خود نمائی کرده
ست تا جائی که تصور کرده‌اند اول خروس عرش بصدا میآید وسپس خروس های زمینـی
زبانگ اوبصدا می‌آیند. (۲).

درترجمه رسایل اخوان‌الصفا میخوانیم :

«... وناقل کتاب گوید که‌درین‌مجموعه دعوی چنانست که‌افلاك وکواکب راآوازهاست
متناسب‌آواز سازها، لطیف‌تر ولذت وی بیشتر و ارسطاطالیس و افلاطون وبطلمیـوس و ما
بمهم بر آنند که‌آوازنیست و این قول محال است وحقیقت آنست که اگر افـلاك وکواکب را
آوازی باشد روحانی است نه جسمانی بی‌شك وما گفته‌ایم که با چه حشواست از این کتاب
ودر کنیم وآن گوییم که به برهان بود بطلمیوس میگوید که این فلك بزرگترجسمهاست اگر
ی راآواز بودی همه‌آوازهای دیگر برباطل کردی و این نه واجب است، از آنکـه آواز
للك را قیاس بررعد وبرق وصاعقه وزمین لرزه میکند، ونشاید که فلك را بعینه همان‌صفت

۱ــ نفائس‌الفنون فی‌عرایس‌العیون به‌تصحیح شعرانی جلد سوم ص ۷۴ چاپ تهران
کتابفروشی اسلامیه ۱۳۷۹.

۲ــ لغت‌نامهٔ دهخدا ذلیل : خروس عرش

بودکه‌اجسام طبیعی را، و اگر گوییم‌که ایشان راآواز هست ولکن ازدوری مسافت در هوا مضمحل میشود هم تواند بود، واگر گوییم‌آوازایشان لطیف است چنانکه صدمت وی در هوا دور نتواند شد هم تواند بود. پس چون جوار آفتاب ازآن بیرون باشدکه‌کسی‌گوید قطعاً آواز نیست و بوجهی دیگرگوییم هیچ چیز در زمین نیست که نه مانند آن در فلك نیست پس از این غنا بدین لطیفی در زمین هست نتواند بود که اگـر چه روحانی بود در فلك مثالی از این جنس نباشد و نیزگوییم اتفاقست بر آنکه‌کواکب حی وناطق‌وفعل‌به اختیار کند اگرچه درفعل به‌اختیار اتفاق نیست در حیات و نطق و تمیز وعقل‌وآنچه‌ایشان‌به‌علوم اول‌وآخرعالم‌اند اتفاق است‌پس شایدبودن‌که ایشان‌راآوازی بود موزون خوش لکن نشاید گفت‌که قطعاً نیست . بلی ممکـن‌است واین ناقلان‌گفته‌اند ازین بزرگان‌که فلك را هیچ آوازی نیست و همانا‌که ارسطا طالیس و افلاطون این نگفته باشد بلی خود بقیاس مـرکب درست شایدکردکه فلك را آوازها است‌که ازالحان موسیقی خوشتراست وعجبتروفیثاغورس اول حکیمی بودکه او در روزگارخود تألیف این علم‌کرده درین دورعلم ارثماطیقی‌تصنیف وی است وگویند او بجوهرلطیف و دقت نفس این آواز ازفلك دریافت واین تصنیف‌کرد و ما گوییم موسیقی را وتألیف وی‌از کمـال عقـل استنباط شایـد کـرد و از کمـال عقل استنباط چیـزی نبـود که در آن فایده نبود پس نزدیـك حکماء ایـن موسیقی را فایده عظیم است و در بسیار حال ها این بکار داشته‌اند چنانکه در محـرابهای‌استجابت دعا را چنانکـه داود علیه‌السلام در محراب و غناء خوش برآن راست‌کردی وبا خدایتعالی به‌آن غنای موسیقی مناجات‌کردی واین نزد جهودان معروفست دربیمارستانها وبسحرگاه‌بزدندی تا بیماران را خواب‌گرفتی واز دردها بیاسودندی وچون درصومعه‌ها نهادندی تا عامه برای توبه درآمدندی واگرامروز دربعضی شرایع انبیاء منهی است سبب‌آن بوده است‌کـه ایشان استعمال آن در محظورات و لذت دنیا می‌کنند نه درآنچه مقصود حکما بوده است و ایـن موسیقی را اصلی عظیم است وتأثیری تمام در سحر، از آنکه هردعوی‌کـه با موسیقا بـود اجابت زودتر بود چنانکه بزرگان درسحرگاهان نی زدن وبربط زدن فرموده‌اند ونـوعهای دیگرساخته‌اند نای انبان و صفاره و رباب وکمانچه‌که ساحران نهاده‌اند باهم میزنندو هـم گویندآنچه ایشان رامراد بوده (۱)

براثر رواج این عقیده، حکیم ناصر خسرو قبادیانی ازنظم مشترك موسیقی و عالـم سخن بمیان‌آورده وگفته :

۱ــ نقل ازترجمه رسائل اخوان‌الصفا چاپ هند ص ۲۷ وص ۲۸ ونیزرجوع‌کنیدبه کتاب تاریخ‌علوم‌عقلی درتمدن اسلامی ذبیح‌اللەصفا جلد اول ص ۳۰۲

نظمی است مر نظام پذیری را | گر خوانده‌ای در اول موسیقا
چون از نظام عالم نندیشی | تا چیست انتها وچه بودمبدا(۱)

وگلشهری ازشعرای ترکیه (قرن هفتم) گوید :

هر شبی در گلفشان اختران | تا سحر در پردهٔ خنیاگران
بلبل آموزد ز چنگ تار او | علم موسیقی ز موسیقا راو (۲)

وامیرمعزی گوید:

شنیده‌ای تو زفردوس نغمهٔ داود | از آن کنی همه‌شب‌عندلیب‌را تلقین(۳)

وخاقانی شیروانی چنین آورده است :

مرا زهاتف‌همت رسید بگوش‌خطاب | کزاین‌رواق طنینی که میرود دریاب
زبان‌مرغان خواهی طنین چرخ‌شنو | درسلیمان جوئی بصدر خواجه شتاب
رواق‌چرخ‌همه‌پرصدای‌روحانی‌است | درآن‌صداهمه‌صیت‌وزیرعرش‌جناب(۴)

سهروردی در قصهٔ غربةالغریبة چنین گوید :

د و بـا ماگوسپندی بود. او را دربیابان رها کردیم، پس زمین لرزه‌ها وی‌را هلاك کرد وآتش صاعقه دراو افتاد، وچون مسافت بریده شد و راه بپایان رسید وبجوشیدآب تنور ازشکل مخروط، پس جرم‌های علوی را بدیدم، بدان‌ها پیوستم ونغمه‌ها و دستانهای آنهـا بشنودم وخواندن‌آن‌آهنگ‌ها بیاموختم وآوازآن هاچنان درگوشم اثرمیکرد که گویی آوای زنجیری است که برسنگ خاره کشند. پس نزدیك‌آمد که ازلذت‌آنچه بدو رسیده بودم رگها وپی‌های من از هم فروگسلد ومفصل‌های من جداگردد.(۵)

حکیم نظامی چنین گوید:

کزاوخوشگوتری درلحن‌وآواز | ندید این چنگ‌پشت ارغنون‌ساز

و در جای دیگر گوید :

هرنیك وبدی که در نوایی است | درگنبد عالمش‌صدایی است (۶)

و در اقبالنامه توضیح میدهد که افلاطون اغانی را ازآوازچرخ ساخت :

فلاطون برآشفت ازآن انجـمن | که استادی اوداشت در جمله‌فن

۱ـ دیوان ناصرخسرو — ۲ـ نقل ازنسخه خطی
۳ـ دیوان امیرمعزی بیت ۱۴۷۵۴ـ — ۴ـ دیوان خاقانی ص ۴۹
۵ـ ر. ك : زندهٔ بیدار ترجمه فروزانفر ص ۱۷۲
۶ـ لیلی ومجنون چاپ وحیدص ۱۶۱

چو هـردانشی کانك آموختنـد	نخستین ورق زو در آموختنـد
برون رفت وروی ازجهان درکشید	چو عنقا شد از بزم‌شه‌ناپدیـد
شب وروز ازاندیشه چندان نخفت	کاغانی بـرون آوریـد از نهفت
به خم درشد ازخلق پی کـرد گم	نشان جست ازآوازایـن هفت خم
کسی کو سماعی نه دلکش کنـد	صدای خم آواز او خوش کند
مگـرکان غنـا ساز آواز رود	درآن خم‌بدین عذرگفت‌آن سرود
چوصاحب رصد جای درخم گرفت	پس چرخ و دنبال انجـم گـرفت
برآهنگ آن ناله کانجـا شنیـد	نموداری آورد اینجا پدیـد (۱)

مولوی درمثنوی گوید :

پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها	از دوار چـرخ بگـرفتیم مـا
بانك گردشهای‌چرخ‌است‌اینکه‌خلق	می‌سرایندش به طنبور وبخلق(۲)

۱ـ اقبالنامه چاپ وحید ص ۸۶

۲ـ مثنوی دفترچهارم بیت ۷۳۳ و۷۳۴ ونیز رجوع‌کنید به دانشنامهٔ شیخ‌الاسلامی جلد دوم ص ۹۴ چاپ شیراز

رضا انزابی‌نژاد

دانشگاه آذرآبادگان

به یاد استاد بدیع‌الزمان فروزانفر و به
پاس کوششهایش در شناساندن مولوی

شعاع آیات قرآن در دایرهٔ اندیشه و کلام مولوی

کاخی را در نظر بیاوریم شکوهمند و دیرینه سال که سایهٔ قرنها برآن افتاده و بار فرهنگ و اندیشهٔ دهها نسل درگذشت صدها سال بـررویش سنگینی می‌کند.

کاخی این چنین بر استنی ستبر و استوار نشسته، استنی منشوروار بـا برشهای بسیار که هرمقطع وبرش آن مایه از دانشی دارد، لاجرم رنگی خاص و بویی ویژه از آن می‌تابد و می‌تراود.

پس اگر کسی را شوق برشدن و آرمیدن در این کاخ در سر باشد ناگزیر باید از پله‌های بیشمار وحجره‌های تودرتوی بسیار بگذرد تا رمز زیبایی و راز شکوهمندی آن را نیز دریابد.

این تمثیل مثالی تواند بود برای پهندشت ادبیات و کاخ استوار و باشکوه شعر پارسی.

به جرات توان گفت که ادبیات هیچ ملتی رنگارنگی و گستردگی ادب‌پارسی رانداردد، ازصدهامنبع،هزاران‌رنگ ونورمیتابد وآن‌همه‌دراین‌کانون درهم‌میآمیزد. خلسه بخشی و افسونگری شعر فارسی از ایـــن آمیزه‌ای است، آمیزه‌ای از. قرآن، حدیث، فقه، کلام، فلسفه، عرفان، تاریخ، اساطیر، نجوم، ریـاضیات، اصول ادیان، فنون و هنرها (از اسب‌دوانی وچوگان بازی تا نرد و شطرنج)، مراسم و اعتقادات ملل ونحل، انواع گلها و اقسام پرندگان با جلوه و شخصیت خاصی که هریك در نظر شاعران و نویسندگان دارند...

در این میان توان گفت که‌بیش ازهمه، سایهٔ علوم اسلامی بویژه بـــار اندیشهٔ قرآنی است که در ادبیات ما رسوخ یافته و به لطافت بیان و دقت

اندیشهٔ آن غنا وسرشاری بخشیده. این نفوذ نه‌چندانست که به‌شماره آید و نه چنانست که درحدی محدود گردد. بی‌اغراق هیچ دیوانی را نمی‌توان گشود و هیچ دفتر شعری را نمی‌توان یافت که در بسیاری از ابیات آن تضمین لفظ و آیه‌ای از قرآن، اشارتی صریح به معنی آیات و یا تلمیحی دقیق و باریك به مضامین قرآن نباشد.

روشن است که چند وچونی این بکاربردها صورتهای مختلفی دارد، بدین سان کـــه:

۱ــ گاه آیه‌ای یا بخشی از آن عیناً در بیتی آمده:

حال عارف این بود بی‌خـواب هم گفت یزدان هم رقود زین مرم (۱)

که مصراع دوم بخشی است از آیهٔ: «وتحسبهم ایقاظاً وهم رقود» (۲).

یـــا

بامحبان تو رضوان‌گوید اندر روزحشر هذه جنات عدن‌فادخلوها خالدین (۳)

۲ــ گاه مفهوم بیت اشارت به آیه‌ای دارد که اگر خواننده به اصل آیه هم توجه نداشته باشد، در دریافت مفهوم بیت‌ابهام واشکالی پیش نمی‌آید:

ور خواهد کشتن به‌دهن‌کافر او را روشن کندش ایزد برکامهٔ کافر (٤)

که اشاره است به آیهٔ: «یریدون لیطفؤوا نورالله بافواههم و یأبی‌الله الا ان یتم نوره ولوکره الکافرون» (٥).

یـــا

به ذات آنکه به یك امر در سه تاریکی زنیم قطره منی‌مایهٔ صورسازد(٦)

که اشاره دارد به آیهٔ: «یخلقکم فی بطون امهاتکم بعد خلق فی ظلمات ثلاث (۷)

یـــا

که شاهان چون به شهر نو درآیند تبـاهیهـا و زشتیهـا نمـاینـــد

گروهی را که عز و جـــاه دارنـــد به‌دست خواری وسستی سپارند (۸)

که مأخوذ است از آیهٔ: «ان الملوك اذا دخلوا قریة افسدوها و جعلوا اعـــزة

۱ــ مثنوی ــ دفتر اول ــ ص ۲٥.

۲ــ سورهٔ کهف ــ آیهٔ ۱۸: «وبنداری ایشان را که بیدارانند و ایشان در خوابند) کشف‌الاسرار ــ ج ٥ــ ص ٦٥٥ .

۳ــ سروش اصفهانی ــ دیوان ــ ص ٥٦٤.

٤ــ ناصر خسرو ــ دیوان ص ۱۷٤.

٥ــ سورهٔ توبه ــ آیهٔ ۳۳.

٦ــ مجیرالدین بیلقانی.

۷ــ سورهٔ زمر ــ آیهٔ ۷.

۸ــ فخرالدین اسعد گرگانی ــ ویس ورامین ــ ص ١٤.

اهلها اذلة وكذلك يفعلون» (۹).

یـــا

خدای گفت کجاروکنید روی‌من است   توروی اوبی درهرمکان وهرمحلی(۱۰)

اشاره دارد به آیهٔ: «ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه‌الله» (۱۱)

۳ـ گاه مفهوم اقتباس از آیه‌ایست واین اقتباس چنانست که اگر ذهن خواننده به اصل آیه منتقل نشود، دریافت مقصود سخت دشوار خواهد شد.

آنچه برمن می‌رود گر بـرشتر رفتی زغـــم

می‌زدندی کافران در جنت‌المأوی قـدم (۱۲)

بدون توجه به آیه‌ای که در آن خداوند به وجه تعلیق به محال می‌فرماید: «کافران به‌جنت راه نخواهند یافت مگر اینکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد» مفهوم بیت ومناسبت شرط میان دومصراع روشن نخواهد شد، اصل آیـــه چنین است «ان الذین کذبوا بآیاتنا واستکبروا عنها لاتفتح لهم ابواب السماء ولایدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط» (۱۳)

با توجه به آیه مفهوم بیت‌چنین است: بار غمی که برپیکر من سنگینی می‌ـ کند چنانست که اگر برشتر می‌رفت‌شتر از تحمل آن چنان لاغر می‌گشت که از چشم سوزن می‌توانست بگذرد.

یـــا

اگر خواننده به آیهٔ: «فلا رفث ولافسوق ولاجدال فی‌الحج» (۱٤) توجـه نداشته باشد به طنز عمیق وگزندهٔ سعدی در این عبارت از گلستان پی نخواهد برد: «سالی نزاعی در پیادگان حجیج افتاد و داعی در آن سفر هم پیاده، انصاف در سرورروی هم فتادیم و داد فسوق وجدال بدادیم» (۱٥)

و همچنین مفهوم دقیق و درست: «آزردن دوستان جهل است وکفارت

۹ـ سورهٔ نحل ـ آیهٔ ۳٤.

۱۰ـ سروش اصفهانی ـ دیوان ص ٦٤٤.

۱۱ـ سورهٔ بقره ـ آیهٔ ۱۱۵ (وخدایراست برآمد نگاه آفتاب و فروشدنگاه آفتاب هرجای که روی دارید آنجا بسوی روی نمازگران) ـ کشف‌الاسرار ـ ج ۱ ـ ص ۳۲۱.

۱۲ـ ؟

۱۳ـ سورهٔ اعراف ـ آیهٔ ۳۹. (و ایشان‌که دروغ شمردند سخنان ما وگردن کشیدند از نیوشیدن آن درهای آسمان ایشان را بـاز نگشایند و در بهشت نشوند تا آنگه که شتر در سوراخ درگذرد) کشف‌الاسرار ـ ج ۳ـ ص ٥۹٤.

۱٤ـ سورهٔ بقره آیهٔ ۳۹. (نه مباشرت کردن شاید و نه‌از آن گفتن و نه از ناشایست هیچیز ونه بامسلمان وبازبنهاربان جنگـ شاید در حج کردن) کشف‌الاشرار ـ ج ۱ ـ ص ٥۲٤.

۱٥ـ گلستان ـ باب ۷ ـ ص ۱٦۲.

یمین سهل» (١٦) دانسته نخواهد شد مگر اینکه آیهٔ «لایؤاخذکم‌الله باللغو فـــی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ماتطعمون اهلیکم اوکسوتهم اوتحریر رقبة، فمن لم‌یجدفصیام ثلثة ایام...» (١٧)
ـ اختصار را ـ از آوردن شواهد گونه‌گون از زبان شاعران مختلف، خودداری می‌کنیم، و اینك به‌پهنهٔ سخن عارف بزرگ وشاعـــر اندیشمند و سترگ ـ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی ـ پای می‌گذاریم. و بی‌گمان در کلام هیچ شاعر وعارفی آیات قرآن بفراخی و فراوانی کلام مولوی بکار نرفته.

برای این فراخی و فراوانی، ظاهرا توجیهی جز این نمی‌یابیم که جـــان مولوی همچون ماهیی است که در دریای عشق و معرفت الهی شنا می‌کند، از اینجاست که هرجا می‌نگرد روی معبود درنظرش جلوه می‌کند و هرآوایی که می‌شنود نام حق درگوشش طنین‌می‌افکند، وچون چنین است‌ناگزیر ترجیع‌بند سخنش عشق الهی است وبرگردان کلامش، کلام خداوند و آیات قرآنی.

اما آنچه گفتنی است اینستکه برداشت مولوی از آیات وبکار بردآنها در مسلك سخن، از طرفی، همه‌جا با فحوای آیات واستنباط مفسران‌یکسان‌نیست، واز طرف دیگر این بکاربردها در مثنوی وفیه‌مافیه به یك شیوه نیست.

برای تحلیل مساله، بهتر آنست که آیات را در فیه‌مافیه ومثنوی جدا از هم بررسی کنیم.

در فیه‌مافیه، اندیشهٔ عرفانی وفلسفی مولوی در لابلای سطور و عبارات به روانی جویباران، جاری است. به فراوانی از آیات استشهاد می‌شود وگهگاه نیز صرفا از کلمات آیه. وچون کلام منثور است و هیچگونه قید وزن، و بند قافیه در بین‌نیست درکلمات وظاهر آیات مطلقا تصرفی دیده نمی‌شود، ولیکن در مثنوی وزن وقافیه زمینه را به‌دیگرگون پیش می‌آورد، بدین معنی که هرچند مولوی می‌خواهد ـ و غالبا هم می‌تواند ـ حرف وصوت وگفت را برهم زند تا که بی این هرسه با دلدار دم زند وهر چند دلدار هر دم او رااز قافیه اندیشی باز میدارد واینها همه برآن می‌انجامد که فریاد مولانا از «مفتعلن مفتعلن» برآسمان رود با وجود اینها. باز ردیف هست وقافیه هست و وزن، وناگزیر بایدشاعر در بحر رمل مسدس محذوف یا مقصور غوطه بخورد، ولیکن مـولوی شناگـری نیست که تسلیم امواج وزن و عروض گردد و در بحرانهای قافیه و ردیف‌غرقه

١٦ـ گلستان ـ مقدمه ـ ص ٧ .

١٧ـ سورهٔ مائده ـ آیه ٨٩. (خدای شما را نگیرد بلغو که در میان‌سوگندان شماست. لکن شما را گیرد، به آن گیرد که بزبان سوگند خورید وبه دل در آن‌آهنگ سوگند دارید، کفارت آن سوگند. و سترندۀلائمه از سوگندخواره، طعام دادن ده درویش است از میانهٔ آن طعام که اهل خویش را می‌دهید یـــا پوشیدن ده درویش یا آزاد کردن گردن بردهٔ مسلمان هرکه از این سه هیچیز نیابد سه روز روزه دارد.) کشف‌الاسرار ـ ج ٣ ـ ص ٢٠٦.

گردد، او باچیرگی وتوانایی در تمام لجه‌ها و ژرفناها دست می‌کوبد و پای می‌زند و قالب وکلمات را به‌نرمی به خدمت می‌گیرد و اندیشهٔ عرفانی وانسانی خویش را در آن می‌ریزد.

روشن است که بندرت آیه‌ای عینا وکاملا باقالب «فاعلاتن فاعلاتن فاعلن» ملایم وسازگار است بدین سبب مولوی توسعاً ـ و نه تسامحاً ـ در آیات و کلمات تصرف روا می‌دارد.

بطور کلی استعمال آیات در مثنوی واعمال تصرف در آنها به صورتهای زیر دیده می‌شود:

۱ــ مفهوم آیه تلمیحاً در بیت مندرج است:

چون شدی در خوی دیوی استوار　　　می‌گریزد ازتو دیو ای نابکار (۱۸)

تلمیحي است به‌آیهٔ: «کمثل الشیطان اذقال للانسان اکفر فلما کفر قال انی‌بریء منك...» (۱۹).

یــا

هیچ برگی در نیفتد از درخت　　　بی‌قضا و حکم آن سلطان بخت (۲۰)

اشاره‌ایست به‌آیهٔ: «ویعلم ما فی‌البر والبحروماتسقط من‌ورقة الایعلمها...»(۲۱)

یــا

پس از این فرمود حق در والضحی　　　بانگ کم‌زن ای محمد برگدا (۲۲)

عنایتی است به آیهٔ: «واما السائل فلاتنهر» (۲۳)

یــا

گر نبودی آن مسبح بطن نون　　　حبس و زندانش بدی تایبعثون (۲٤)

توجه‌دارد به‌آیهٔ: «فلولاانه‌کان من المسبحین للبث فی بطنه الی یوم‌یبعثون»(۲۵)

۲ــ در ضمن بیت آیه‌ای بکار رفته که کلماتی از آن حذف شده، کلماتی برآیه افزوده و کلماتی به‌گونه‌ای دیگر آمده:

۱۸ــ مثنوی ــ دفتر اول ــ ص ۱۱٤.

۱۹ــ سورهٔ حشر ــ آیهٔ ۱٦.

۲۰ــ مثنوی ــ دفتر سوم ــ ص ۱۰۹

۲۱ــ سورهٔ انعام ــ آیهٔ ٦۰.

۲۲ــ مثنوی ــ دفتر اول ــ ص ۱٦۹.

۲۳ــ سورهٔ ضحی ــ آیهٔ ۱۰ (وخواهنده را وپرسنده را بانگ برمزن) تفسیر کشف‌الاسرار ــ ج ۱۰ ــ ص ۵۲۸.

۲٤ــ مثنوی ــ دفتر دوم ــ ص ٤۲۳.

۲۵ــ سورهٔ صافات ــ آیهٔ ٤ــ۱٤۳. (پس اگر نبود که او (یونس) ازبود از تسبیح‌کنندگان هرآینه درنگ کرد در شکم ماهی تا روزی که برانگیخته شوند) ــ تفسیرابوالفتوح رازی ــ ج ۱۰ و ۹ ــ ص ۳۳۸.

بهر این مـــومن همی گوید زبیم　　درنماز اهد الصراط المستقیم (۲٦)
که اصل آیه «اهدنا الصراط المستقیم» (۲۷) است.

یـــا

که بپرورد اصل ما را ذوالعطا　　تا درخت استغلظ آمد واستوی (۲۸)
صورت کامل آیه چنین است: «ذلك مثلهم فی التورية ومثلهم فی‌الانجیل کزدع اخرج شطأه فازره فاستغلظ فاستوی علی سوقه» (۲۹)

یـــا

گفت ادخل فی عبادی تلتقی　　جنة من رؤیتی یامتقی (۳۰)
اصل‌آیه چنین است: «یاایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربك‌راضية مرضيه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی» (۳۱)

یـــا

تا که مـــاینطق محمد عن هـــوی　　ان‌هو الا بوحی احتوی (۳۲)
وآیه چنین است: «وماینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی»(۳۳)

یـــا

چون یفر المرء آید من اخیـــه　　یهرب المولود یوماً من ابیه (۳٤)
صورت آیه چنین است: «یوم‌یفرالمرء من‌اخیه وامه وابیه وصاحبته وبنبه» (۳۵)

یـــا

راست خوان کژ خوانی ما را مبیـــن　　کیف آسی قل‌لقوم ظالمین (۳٦)
اصل آیه چنین است: «یاایتها النفس المطمئنة ارجعی الی راضية مـــرضیة

یـــا

۲٦ـ مثنوی ـ دفتر اول ـ ص ۱۳٦.
۲۷ـ سورهٔ حمد ـ آیهٔ ٥.
۲۸ـ مثنوی ـ دفتر اول ـ ص ۸۳.
۲۹ـ سورهٔ فتح ـ آیهٔ ۲۹. (صفت ایشان در تورية موسی اینست و مثل ایشان در انجیل عیسی چون نوکشتی که بیرون داد تغ خـــوش الله بیرون آورد تغ آن و نیروی داد آنرا تا محکم شد تا بربنهاء خویش راست ایستاد) ـ کشف‌الاسرار ـ ج ۹ ـ ص ۲۲۱.
۳۰ـ مثنوی ـ دفتر اول ـ ص ۱٦٤.
۳۱ـ سورهٔ فجر ـ آیهٔ ۲۸ـ۲۷.
۳۲ـ مثنوی ـدفتر ششم ـ ص ٥٤۳.
۳۳ـ سورهٔ نجم ـ آیهٔ ۳.
۳٤ـ مثنوی ـ دفتر پنجم ـ ص ۹۷.
۳۵ـ سورهٔ عبس ـ آیهٔ ٦ـ۳٤.
۳٦ـ مثنوی ـدفتر اول ـ ص ۱۵۸ .
۳۷ـ سورهٔ اعراف ـ آیهٔ ۹۳.

لاترغ قلباً هـدیت بـالکـرم واصرف السوء الذی خط القلم (۳۸)
هرمصراع آیه‌ای است جداگانه و اصل آیه‌ها چنین است: «ربنا لاتزغ قلوبنـا بعداذهدیتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب» (۳۹) و: «ربنا اصرف عنا عذاب جهنم» (۴۰)

۳ـ کلمهٔ مشبعی را از آیه، مخفف بکار می‌برد و یا مخففی را مشبع ومشدد می‌آورد:

گفت حـق در آفتاب منتجـم ذکر تزاود،کـذی فی کهفهم (۴۱)

کلمهٔ «تزاود» در قرآن بـه تخفیف «ز» آمده و اصل آیه چنیـن است: «وتری الشمس اذا طلعت تزاود عن کهفهم ذات الیمین...» (۴۲)

حتی اذا استیاس الرسل بگـو تابه ظنوا انهم قد کذبـوا
این قرائت‌خوان که تخفیف کذب این بود که خویش بیند محتجب (۴۳)

که کلمهٔ (کذبوا) ناگزیر باید با اشباع و معادل «کوذبو» خوانده شود.

آیات در فیه‌مافیه

در فیه‌مافیه نزدیك به ۱۳۰ مورد آیه‌ای از قرآن و یا بخشی از آیه‌ای به کار رفته. البته نحوهٔ بکاربرد آیات در این موارد همه‌جا یکسان نیست. در مطالعهٔ عمومی در این موارد که از آیات قرآن استشهاد شده دانسته‌می‌شودکه:

۱ـ مولانا آیه‌ای را در حلقهٔ بحث و درس عنوان می‌کند و به تفسیر آن می‌پردازد، این تفسیر و بیان مفهوم آیه ممکن است بـه یکی از دو صورت زیر بـاشد:

الف ـ مطابق با سیاق آیات و ملائم با ذوق و استنباط مفسران

ب ـ با دید وشیوهٔ عرفانی

برای هریك از این دومورد شاهدی می‌آوریم:

(در خاطرم می‌آید که‌این آیت را تفسیر کنم اگرچه مناسب این مقال نیست گفتم اما در خاطر چنین می‌آید پس گوییم تا برود. حق تعالی می‌فرماید: «یـا ایهاالنبی‌قل لمن‌فی ایدیکم من‌الاسری ان‌یعلم‌الله فی‌قلوبکم خیرا یؤتکم‌خیرا مما اخذ منکم ویغفر لکم والله غفور رحیم» سبب نزول این آیت آن بـود که مصطفی

۳۸ـ مثنوی ـ دفتر اول ـ ص ۲۳۹.
۳۹ـ سورهٔ آل عمران ـ آیهٔ ۸.
۴۰ـ سورهٔ فرقان ـ آیهٔ ۶۵. (خداوند ما بگردان از ما عذاب دوزخ). کشف‌الاسرار ـ ج ۷ ـ ص ۵۸.
۴۱ـ مثنوی ـ دفتر اول ـ ص ۱۸۵.
۴۲ـ سورهٔ کهف ـ آیهٔ ۱۷ (وآفتاب را بینی آنکه که برآید که درگردد از تیغ غار ایشان از راست سوی) کشف‌الاسرار ـ ج ۵ ـ ص ۶۵۵.
۴۳ـ مثنوی دفتر ۳ ـ ص ۱۶۶ (مربوط به آیهٔ ۱۱۱ـ سورهٔ یوسف).
۴۴ـ سورهٔ انفال ـ آیهٔ ۷۰ .

صلی‌الله علیه وسلم کافران را شکسته بود و کشش وغارت کرده اسیران بسیار گرفته بند در دست وپای کرد...) (٤٥)

می‌بینیم که مولانا این آیه را که مربوط به غزوهٔ بدر است با توجه به شأن نزول آیه، کاملا مطابق نظر مفسران بیان کرده.

شاهد برای مورد دوم که آیه با شیوه و دید عرفانی تفسیر شده:

(اذاجاء نصرالله.... (٤٦) مفسران ظاهر چنین تفسیر می‌کنند که‌مصطفی صلی‌الله علیه‌وسلم همتها داشت که عالمی را مسلمان کنم... و اما محققان می‌گویند که معنیش آنست که آدمی می‌پندارد که اوصاف ذمیمه را از خویشتن دفع خواهد کرد، چون بسیار مجاهده کند وقوتها وآلتها را بذل کند نومید شود خدای تعالی او را گوید که می‌پنداشتی که آن بقوت وبفعل و به‌عمل تو خواهد شدن... اکنون چون قواهای تو نماند درآن وقت این قوتها داشتی و مجاهده‌ها می‌نمودی گاهگاه میان خواب وبیداری به‌تو لطفی می‌نمودیم تا به آن در طلب ماقوت می‌گرفتی و امیدوار می‌شدی این ساعت که آن آلت نماندلطفها و بخششها و عنایتهای ما را ببین‌که چون فوج‌فوج برتو فرومی‌آیندکه بصدهزار کوشش ذره‌ای از این نمی‌دیدی اکنون فسبح بحمد ربك واستغفره (٤٧) استغفار کن از این اندیشه‌ها وپندار که می‌پنداشتی آن کار از دست‌وپای تو خواهد آمدن و از ما نمی‌دیدی اکنون چون‌دیدی که از ماست استغفار کن انه کان توابآ) (٤٨) .

برای باز نمودن اختلاف این استنباط عرفانی با سیاق سخن در قرآن، نیازی به‌ذکر قول تفسیرها نیست وتنها به ذکر بیان ابوالفتوح بسنده می‌آید:

(... حق تعالی گفت یادکن ای محمد چون نصرت ویاری خدای بیامد و فتح معروف ومشهور که فتح مکه بود (الف ولام در او تعریف عهد است) عرب... فوج فوج می‌آمدند و ایمان می‌آوردند...) (٤٩).

همچنین مورد زیر:

(آن یقین خیال‌سوز کو؟ خدای جواب می‌فرماید که آنچ گفتم نفس حیوانی شما عدوست شما را ومراکه «لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء» (٥٠) همواره این عدو را در زندان مجاهده دارید که چون‌او در زندانست و در بلا و رنج، اخلاص روی نماید) (٥١).

٤٥ـ فیه‌مافیه ـ ص ٢.

٤٦ـ سورهٔ نصر ـ آیهٔ ١.

٤٧ـ سورهٔ نصر ـ آیهٔ ٣.

٤٨ـ فیه‌مافیه ـ ص ٧٨.

٤٩ـ ابوالفتوح رازی ـ ج ١٠ ـ ص ٣٨٥.

٥٠ـ سورهٔ ممتحنه ـ آیهٔ ١.

٥١ـ فیه‌مافیه ـ ص ٦١.

مولانا با دیدی عرفانی کلمهٔ «عدو» را در این آیه «نفس» تفسیر کرده است. برای نشان دادن اختلاف نظر، تمام آیه وخلاصهٔ قول ابوالفتوح رازی را می‌آوریم:

«یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء تلقون الیهم بـــالمودة وقد کفروا بماجاءکم من‌الحق یخرجون الرسول وایاکم ان تؤمنوابالله‌ربکم» (۵۰)

(ای مؤمنان مگیرید دشمنان مرا و دشمن خود را دوست یعنی با دشمنان من ودشمنان خود دوستی مکنید در آن حال که کافر شدند به آنچه آمده است از حق یعنی قرآن، رسول را وشما را ازمکه بیرون می‌کنند برای آنکه ایمان آورده‌اید بخدا) (۵۲).

و همچنین این مورد:

(پس هردلی حجت است برخلق... حق تعالی همه رگهای هستی وشهوت وبیخهای خیانت را ازایشان بکلی بریده است و پاك کرده لاجرم مخدوم عالمی شدند ومحرم اسرار گشتند که «لایمسه الا المطهرون») (۵۳).

مولانا ضمیر «ه» را که عبارت از «قرآن» یا «لوح محفوظ» است با تاویل عرفانی وارستگان و پاکان گرفته است، ماقبل آیه چنین است:

«انه لقر آن کریم ــ فی کتاب مکنون ــ لایسمه الا المطهرون» (۵۴).

(سوگند که این کتاب قرآنی است‌کریم ومکرم وعزیز، در کتابی نوشته و نهانی ومصون ومحفوظ به‌نزدیك خدای تعالی از شیاطین و از جملهٔ معایب، ومراد به کتاب مکنون لـــوح محفوظ است، دست بر آن نوشتهٔ لـــوح محفوظ ننهند الا پاکیزگان یعنی فرشتگان معصوم ومطهر از گناه...) (۵۵).

۲ــ آیه‌ای یا بخشی از آیه نه به‌قصد تفسیر وتوجیه، بلکه به عنوان شاهد بکار رفته که برداشت مولوی ازطرفی کاملا مطابق با سیاق آیات و از طرفی مناسب با مقال است:

(آخر مصطفی صلی‌الله علیه وسلم برای آنك انگشتری را در انگشت خود بگردانید عتاب آمد که ترا برای تعطیل و بازی نیافریدیم که افحسبتم انما خلقناکم عبثاً (۵۶) از اینجا قیاس کن که روز تو در معصیت می‌گذرد یا در طاعت)* .

یـــا

(بیش خدا هیچ چیزی عجب نیست کـــه در قیامت همه اعضای آدمـی یك یك جداجدا، از دست وپای وغیره سخن گویند... بلك این دست و پـای محسوس سخن گویند، در روز قیامت، آدمـــی منکر می‌شود که من ندزدیده‌ام

۵۲ــ تفسیر ابوالفتوح رازی ــ ج ۱۰ ــ ص ۷.

۵۳ــ فیه‌مافیه ــ ص ۷۳.

۵٤ــ سورهٔ واقعه ــ آیهٔ ۹ــ۷۷.

۵۵ــ تفسیر ابوالفتوح رازی ــ ج ۹ ــ ص ۳۲٦.

۵٦ــ سورهٔ مؤمنون ــ آیهٔ ۱۱۵ .

دست گوید آری دزدیدی، من ستدم، بزبان فصیح، آن شخص رو با دست وپا کند که تو سخنگو نبودی سخن چون می‌گویی گوید که انطقنا الله الذی انطق کل شیء «۵۷») (۵۸).

۳ـ دستهٔ سوم آیاتی است که به عنوان شاهد درکلام آمده، می‌توان گفت که به‌کلمه‌ای درآیه توجه شده، ومولانا بخاطر آن کلمه، از آیه در سخن خود سود می‌جوید، البته مفهوم ومعنای مورد استفاده ومنظور مولانا با آنچه درقرآن بکار رفته وزمینه‌ای که آیه درجای خود دارد، بکلی متفاوت است، مثلا:

(در حقیقت کشنده یکی است اما متعدد می‌نماید... معلوم شد که ده و صد نبود بلك يك بود «وما جعلنا عدتهم الافتنة» این شمار خلق فتنه است که گویند این یکی وایشان صد یعنی ولی را يك گویند وخلقان بسیار را صد وهزار گویند، این فتنهٔ عظیم است) (۵۹).

برای اینکه اختلاف برداشت مولانا را از این آیه باآن زمینه و فحوایی که در قرآن بکار رفته باز نماییم لازم است آیات مربوط را در نظر آوریم:

(ساصلیه سقر ـ و ما ادریك ماسقر ـ لاتبقی ولاتذر ـ لواحة للبشر ـ علیها تسعة عشر... و ما جعلنا عدتهم الا فتنة للذین کفروا... ولیقول الذیــن فی قلوبهم مرض والکافرون ماذا ارادالله بهذا مثلا...) (۶۰).

یعنی: (آری سوختن را، بسقر رسانیم او را ـ وچه دانا کرد ترا و چون نیك دانی که سقر چیست؟ نه گوشت گذارد ناسوخته و نه استخوان ـ روی پوست ودست وپای سیاه می‌کند و می‌سوزد .

برتاویدن دوزخ‌و عذاب کردن اهل آنرا از فریشتگان نوزده سالار است... و این شمارهٔ نوزده ایشان نکردیم مگر شورانیدن دل ناگرویدگان را... و تــا منافقان بیماردلان گویند و ناگرویدگان، این سخن برچه سان است که اللــه می‌گوید (و این نوزده چه شمار است وباین چه می‌خواهد)...) (۶۱).

از سیاق آیات دانسته می‌شود که مقصود از «عدة» در آیه که سبب فتنه و آزمون کافران وناگرویدگان است همان حارسان و نگهبانان دوزخ است که نوزده فرشته‌اند.

علامه جارالله زمخشری نیز چنین می‌نویسد (این شماره که از بیست نیز یکی کمتر است برای اینست که آنان که به‌خداوند وحکمت او ایمان ندارند به

۵۷ـ سورهٔ سجده ـ آیهٔ ۲۱.
۵۸ـ فیه‌مافیه ـ ص ۱۰۷.
۵۹ـ فیه‌مافیه ـ ص ۸.
۶۰ـ سورهٔ مدثر ـ آیهٔ ۳۱ـ۲۶.
* فیه‌مافیه ـ ص ۶۶.
۶۱ـ تفسیر کشف‌الاسرار ـ ج ۱۰ ـ ص ۸ـ۲۷۷ .

فتنه درافتند و اعتراض کنند و به‌ریشخند بگیرند...) (٦٢).

و همچنین است مورد زیر:

(همچنانکه از آغاز که اوعدم بود به‌وجودش آورد واز طویلهٔ وجود جمادیش آورد و ازطویلهٔ جمادی به‌نباتی و ازنباتی به‌حیوانی واز حیوانی به انسانی و از انسانی به ملکی الی مالانهایة، پس اینهمه برای آن نمود تا مقر شوی که او را از این جنس طویله‌های بسیار است عالیتر از هم دیگر که طبقاً عن طبق فمالهم لایؤمنون) (٦٣).

می‌بینیم که مولانا این عبارت قرآن را در مورد اقسام ومراحل آفرینش و آفریده‌ها بکار گرفته است و حال اینکه در قرآن، در بیان انواع مصائب و شدائد و عذابهایی است که در قیامت مجرمان وگناهکاران، بدان گرفتار خواهند بود. برای روشن شدن موضوع لازم است به آیات مربوط اشاره شود:

(واما من اوتی کتابه وراء ظهره ـ فسوف یدعو ثبورا ـ ویصلی سعیرا ـ انه کان فی اهله مسرورا ـ انه ظن ان لن یحور ـ بلی ان ربه کان به‌بصیرا ـ فلا اقسم بالشفق ـ واللیل وماوسق ـ والقمر اذا اتسق ـ لترکبن طبقاعن طبق) (٦٤).

یعنی (واما آنکس که اورا دهند نامهٔ اواز پس پشت او ـ برخود بهلاك‌آواز دهد بنومیدی ـ و سوختن رابه‌آتش رسد ـ او در میان کسان خویش شاد دل می‌بود ـ او می‌پنداشت که او به‌الله نگردد ـ گردد، خداونداو به‌او بینا بود و دانا ـ نه چنانست که ایشان می‌گویند ـ سوکند می‌خورم بشعاع روز ـ وبشب ناریك وبهرچه شب آن را فراهم آورد ـ و به‌آن رسید ـ وبماه آنکه که برنور و تمام گردد ـ می‌زیند و می‌نشینند از یك حال برحال دیگر) (٦٥) .

بدین سان دانسته می‌شود که منظور از «لترکبن طبقاً عن طبق» گونه‌گونی عذابها و شداید اهل دوزخ است. مفهوم قول کشاف نیز چنین‌است (یعنی حالی پس از حالی که هریك از آن عذابها در سختی و هراسناکی مانند آن دیگری است) (٦٦).

در پایان ذکر نکته‌ای بجا می‌نماید و آن اینکه:

در فیه‌مافیه به علت محدود بودن‌آیات و معدود بودن موارد استشهاد از آنها، می‌توان گفت که شیوه‌های استعمال و برداشت مولانا از آیات همانست که برشمردیم، ولیکن آنچه در مورد مثنوی برشمردیم کاملا دقیق نمی‌تواند

٦٢ـ مفهوم عبارت تفسیر کشاف ـ جزء ثانی ـ ص ٥٠٤.

٦٣ـ فیه‌مافیه ـ ص ٢٠.

٦٤ـ سورهٔ انشقاق ـ آیه‌های ١٩ـ١٠.

٦٥ـ کشف‌الاسرار ـ ج ١٠ ـ ص ٦ـ٤٦٥.

٦٦ـ کشاف زمخشری ـ ج ٢ ص ٥٣٥.

باشد، چرا که، اولا دامنهٔ سخن درمثنوی فراخ است و ثانیا ــ اگر اغراق نباشد ــ می‌توان گفت که ازهرده بیت مثنوی، مفهوم بیتی با آیه‌ای پیوند دارد، بدین حجت بسا که اگر این کتاب شریف را دقیقا و عمیقا در مطالعه گیریم به صورتهای دیگری هم دست یابیم که مولانا از آیه‌ای به شیوه‌ای جدا از آنکه در این مقال آمده، استفاده کرده است، امید که چنین مجالی و چنان توفیقی دست دهد و من‌الله التوفیق.

مـآخـذ

مثنوی مولوی ــ به‌تصحیح نیکلسون ــ چاپ‌افست ــ علی‌اکبرعلمی ــ تهران

فیه‌مافیه مولوی ــ به تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر ــ امیرکبیر ــ تهران ــ ۱۳۴۸.

تفسیرکشف‌الاسرار میبدی ــ بتصحیح علی‌اصغر حکمت ــ دانشگاه تهران .

تفسیر ابوالفتوح رازی به تصحیح وحواشی حاج میرزا ابوالحسن‌شعرانی ــ کتابفروشی اسلامیه ــ تهران ــ ۱۳۸۳.

گلستان‌سعدی‌ــ کلیات بتصحیح محمدعلی‌فروعی ــ بروخیم ــ تهران ــ ۱۳۱۶.

ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی ــ بــه‌اهتمام دکتر محمد جعفر محجوب ــ انتشارات اندیشه ــ تهران ــ ۱۳۳۷.

دیوان سروش اصفهانی ــ به تصحیح دکتر محجوب ــ تهران ــ امیرکبیر.

دیوان نــاصرخسرو ــ به تصحیح سید نصرالله تقوی ــ چــاپ سوم ــ امیرکبیر ــ تهران.

تفسیر کشاف زمخشری ــ قاهره ۱۳۷۳.

دکتر سید محمود نشاط
گروه زبان و ادبیات فارسی

فروزانفر در اجتماع و حلقهٔ درس

فروزانفر متخلق به اخلاق حمیده و آراسته به فضایل علمی بود یکی از امتیازها و محاسن استاد که قابل بحث است نحوهٔ رفتار و برخورد او بـــا دانشجو و طرز تدریس و ادارهٔ کلاس بود. به حسن خلق، صید دلها میکرد وگذشته از مقامات علمی، مقامات معنوی و حسن سلوك او نیز در خور توجه و شایان توصیف است، استادی متین وموقر ومهربان بود، وقتی وارد کلاس میشد. نخست سلام میکرد، از غالب دانشجویان وچه بسا از یکایك آنـــان احوالپرسی مینمود و اگر احیانا فردی در جلسات بیش عیب داشت از روی تفقد وخلوص، علت غیبت را پرسش میکرد به خصوص از آنهائی که سالهای سال با کمال میل واشتیاق حتی پس از گذراندن مدارج تحصیلـی و اخـــذ شهادتنامه باز هم در کلاس درس بطوع ورغبت وبا اشتیاق قلبی حـــاضر میشدند، اگر اطلاع می‌یافت کسی را واقعاً عارضه‌ئی مسئولی است، یکی ۱۰ مامور احوالپرسی او میکرد وگاه شخصاً به عیادت شاگردان قدم رنجه‌میفرمود. مودب وموقر ومتین بود وهیچوقت الفاظ سبك بکار نمیبرد. حرف زدن معمولی او نیز فصیح بود وبی‌غلط، و در بعضی تلفظها متمایل به خراسانی. چنان بنظر میرسید که این عبارات رسا وبلیغ را قبلا نگاشته و ازبر کرده است، شعر است، یا سخنی نیمه منظوم، ولی پس‌از چند لحظه معلوم میشد که این بلاغت بلاغتی است ذاتی، واین فصاحت وسخندانی. فصاحتی است طبیعی و هدیه‌ئی است خدادادی، وقتی گرم سخن میشد وبه‌اصطلاح کلامش گل میکرد هنگامه‌ئی برپا مینمود وکمتر کسی پیدا میشد که مفتون بیانات فاضلانه و دم

گرم وآتشین او نشود، همیشه درس را با اشعار فصیح استادان سخن پارسی وعربی بخصوص ازمنوچهری وناصرخسرو و سعدی ومتنبی ومولانا می‌آراست در پاسخ یك پرسش گاه قریب نیم* ساعت به‌نظم ونثر سخن میگفت وموشکافی میکرد و اقامه‌ی دلیل وبرهان مینمود. در امثال این قبیل موارد قیافهٔ خندان وشادی به‌خود میگرفت وصدا را زیرتر وکشیده‌تر مینمود و به‌اصطلاح دوصدا میشد و این شیوه سخن گفتن خاص او بود.

غالبا دانشجو را فرزند خطاب میکرد، مثلا میگفت: فرزند، اکنون وقت‌کار کردن است، فرزند، مگر تلبیس‌ابلیس یا احیاءالعلوم را نخوانده‌یی؟ فرزند، عمر گذراندن است:

هرکه نامخت از گذشت روزگار نیز ناموزد ز هیچ آمـــوزگار

حافظه‌یی شگرف وشگفت‌انگیز داشت وگـذشته از آنکه قصائد طولانـــی عربی و پارسی را به قول وی: «من‌البد والی الختم» از حفظ فرو میخواند، گاه پرسشهائی که سالها قبل از او شده ویا اتفاقهای جزئی که رخ داده بود درست به‌خاطر داشت، سنه‌ها و تاریخهای وقایع را جزاً و کلا به‌حفظ داشت، اما در سالهای آخر عمر، آن حافظهٔ بی‌مانند، که جزئی از نبوغ علمی و ادبی او را تشکیل میداد، کمی به‌جانب ضعف گرائیده بود.

کلاس درسش زنده و باروح وگرم وجذاب بود، همه را جلب میکرد حتی گروهی که بطور مستمع‌آزاد می‌آمدند و در سر درس وی سالها حاضر می‌ـ شدند و از مریدان مکتب درس او بشمار می‌آمدند.

در تمام دروس بصیر تداشت، اما وقتی درس عرفان ومولوی میگفت در جذبهٔ خاصی فرو میرفت ومستغرق عرفان و مقام بلند و شخصیت واقعی‌مولانا میشد، در آن وقت‌بود که هنگامه‌ئی برپا میکرد وخرد وکلان و عارف و عامی را مسحور بیان عارفانه خویش میساخت، زمـــان احساس نمیشد، و خستگـی مفهومی نداشت، آنچنان مثنوی را به شرح می‌آورد وابیات ومطالب و فصول را تجزیه وتحلیل میکرد که گوئی اصل شرح است نه‌متن؛ شیفته و آشفتهٔ مولانا بود و عمری را در تفحص وتشریح آثار بی‌مانند اوبسرآورده بود، به غوامض و معضلات مثنوی ودیگر آثار مولانا آن‌چنان بصیر بود که بی‌اغراق همانندی در جهان نداشت و خود در این تخصص علمیت یافته بود.

اگر تمام ابیات مثنوی را به‌حفظ نداشت بی‌تردید به‌تمام مضامین و نکات عرفانی آنها واقف بود.

مواقعی که حال داشت بذله‌گو بود اما مزاح وشوخی او هیچگاه تند و زننده نمیشد وآنچنان در پردهٔ ابهام نهفته بود که به‌جائی برنمی‌خورد و خود، حتی، گاه، نمونه‌هائی از بلاغت وموردشناسی محسوب میشد و زبانزد مردم‌میگردید.

هیچوقت پشت کرسی استادی «تریبون» نمی‌نشست بلکه صندلی خود را پائین می‌آورد و درجلو ردیف اول جای میداد، ونخست خلاصه‌یی بس مختصر از درس جلسه‌ی پیش را بازگو میکرد وسپس آن را به‌درس روز مرتبط می‌ـ

ساخت. بدان‌سان به‌مطالب ومسائل محیط بود که پنداری خود شخصا شاهد آن وقایع وقضایا بوده وتمام آنها را به‌رأی‌العین مشاهده کرده است. درکلاس درس خشمگین نمیشد اما اگر دانشجوئی پرسش‌نابه‌هنگام یا بی‌موردی از او میکرد یا دربحثی سماجتی بیجا مینمود قیافهٔ تلخی به‌خود میگرفت و حدتی نشان میداد واین امر سبب شده بود که دانشجویانی که‌درحد کلاس درس وی نبودند کمتر جرأت پرسش داشته باشند یا نسنجیده حرفی بزنند.

خیلی مبادی آداب بود وبه‌اصطلاح اروپائیها «اتیکت» را رعایت‌میکرد، در مجالس رسمی ومهمانی همیشه دقیق، وقت‌شناس و آراسته بود، اهل دود نبود و با دخانیات سروکار نداشت، خوب وسنگین میپوشید، اغلب رنگهای قهوه‌یی وتیره انتخاب میکرد وبا قد متوسط او تناسب داشت، کلاه به سر میگذاشت وعینك نمره‌داری داشت، موی سر را کوتاه میکرد، سرو صورتش همیشه مرتب و اصلاح شده بود، در زنخ وچانه موها را قدری بلندتر میگذاشت و بدین‌سان قیافه‌ای متین و خاص و فیلسوفانه به خود میگرفت.

با مردم از هرطبقه وگروه با حسن سلوك واحترام رفتار میکرد وبشاشت فوق‌العاده‌ای داشت و گاه خوش‌آمدگوئی و احترام او به‌مردم نزد کسانی که به روحیه وی آشنائی کامل نداشتند رنگ تملق و ریا به‌خود میگرفت و به ظاهرسازی بیشتر مشتبه میشد.

منزل فروزانفر که در این اواخر در یکی از کوی‌های خیابان بهار در شمال تهران واقع شده بود خانه‌یی شاید متوسط ولی تمیز وآراسته بود، هفته‌یی یك روز واگر اشتباه نکنم به‌عصرهای دوشنبه رفتن دانشجویان و دوستان به خانه‌ی استاد آزاد بود، دسته دسته به آنجا می‌رفتند ودر آنجا نیز مانند دانشگاه مباحث علمی غالبا ادامه می‌یافت، مستخدم پیری داشت که برای هر واردی چای می‌آورد واستاد شخصا با یك ظرف شیرینی وبیسکویت با این عبارت: «آقا تغیر ذائقه‌ئی بدهید» پذیرائی میکرد. این پذیرائی درتابستانهاهم که دانشگاه تعطیل بود انجام میشد و رفت‌وآمد دانشجویان و دوستان در باغ ییلاقی استاد که در نیاوران واقع بود صورت میگرفت و با صرف میوه‌های مطبوع وگرمی سخنان جذاب وشیرین وی‌جلسات تا پاسی ازشب‌گذشته درهوای آزاد ادامه می‌یافت و موقع مراجعت افراد شخصا تا به‌آستانه‌ی در، یکایك مهمانها را مشایعت میکرد، اطاق کار وی زیاد بزرگ نبود وگاه آنرا به‌قفس تعبیر می‌نمود، به خاطر دارم که وقتی مقداری از تالیفات را بسبب کمی جا در زیر تختخواب خویش انباشته بود. فراموش کردم ازبذل وبخشش و سعه‌ی صدر استاد نیز اشارتی بمیان آورم:

بدیع‌الزمان ،کریم‌الطبع و سخی و بخشنده وبلند همت بود و بسیاری از تالیفات خود را به شاگردان و دوستان اهدا میکرد، اگر چه غالب مولفان نیز نسخی از تالیفات خویش را که در فهرست اعلام، نام وی هم مندرج بود به کتابخانهٔ استاد می‌فرستادند. هروقت به خدمتشان مشرف میشدم غالبا دست

خالی برنمی‌گشتم و کتابی از تالیفات ارزندهٔ خود را بمن لطف می‌فرمودند
در بردباری وتحمل هم نادره بود. زمانی دست روزگار و قهر طبیعت نوگلی از گلزار زندگی او را در ربود وفرزندی از فرزندان دلبند وی را بـه تندباد اجل سپرد، فردای آن روز به کلاس درس آمد و در پاسخ تسلیت دانشجویان گفت: «رضا بەقضاءالله تسلیما لامره» و پس از تشکر، همانند ایام پیش، ولی با دلی ریش، باشوق وشور معهود به دریای عرفان مولانا آنچنان مستغرق گردید که گوئی طوفان بلا را ندیده یا بکلی از نظر برده است.
بگذریم از ساعاتی که به مناسبات مشاغل دیگر، در دانشکده حضور نمی‌یافت ولی اصولا در کار علمی فردی موفق بود و در ساعاتی که به دانشکده می‌رسید از استادان بی‌نظیر و دقیق وپرکار محسوب میشد، به حلقهٔ درس احترام زیادی قائل بود همیشه درس را با مطالعه فراوان و مرورقبلی به دقت آماده مینمود و درکار ارشاد وراهنمائی دانشجویان ازبذل هرگونه مساعی خودداری نمی‌کرد وخستگی و ملالت بەخود راه نمی‌داد، در امتحان دقیق بود و بەآسانی شهادتنامه‌یی را نمی‌گذرانید، حتی در بعضی از سالها درست ابتدای‌سال‌قطع وفصل میکرد که امسال درس، صرفا برای افاده و استفاده است. وبه هیچکس شهادتنامه و مدرکی داده نمی‌شود واز این رهگذر دانشجویان حقیقی و طالب علمان واقعی راشکار می‌کرد.
انتخاب و گذراندن رساله دکتری هم با وی کار آسانی نبود و هرکسی حوصله آن همه موشکافی و دقت را نداشت و ملاحظه می‌کنیم که اصولا جز عدهٔ معدودی هم با آن مرحوم رساله نگرفته یا نگذرانده‌اند سالها گذراندن رساله‌ها را به تعویق می‌انداخت و تا مطمئن نمیشد که دانشجو دانش‌بایسته را فرا نگرفته است جلسهٔ دفاع از رساله را تشکیل نمیداد.
اجازه بفرمائید در اینجا چند کلمه از اصلاحات و یادداشتها و افاداتی که در برگی‌از پیش‌نویس رسالهٔ اینجانب بعمل آورده بەعنوان مثال یعنی «مشتی از خروار وقطره‌ئی از دریا» منعکس سازم تا نمونه‌یی از پشتکار و دقت وهمت و زحمت او در کار تحصیل دانشجویان را نیز نموده باشم:
این رساله در ۱۳۰۰ صفحه است وآنچه از تصحیحات وی را نشان دادیم کلمه‌یی چند، بەمنظور قیاس بود.
استاد سالها ریاست دانشکدهٔ الهیات را هم داشت وبەمشاغل سیاسی نیز دست یـازید اما گوئی استعداد وتوفیق اوتنها در همان راهی بود کـه بالطبیعه برای آن آفریده شده بود.
در کار تحقیق، روشی نو و صحیح داشت وامر تحقیق را از راهی علمی و درست وتازه شروع کرد وآنچنان در این قسمت دقیق بود که منقدان معاصر فزونی دقت او را تابەسرحد وسواس تعبیر کرده‌اند.

نثرش شیرین ومتین بود و نمونه‌یی از نثر فصیح ومحکم معاصر محسوب میشود و نمونه‌های آنرا در مقدمه‌ها و دیباچه‌هائی که به تالیفات خویش نکاشته است ملاحظه کنیم، نظم هم اگر چه به‌مقدار کمتری سروده ولی آنچه گفته خوب و محکم و استادانه است.

خلاصه آنکه وی ادیبی اریب واستادی آراسته ومهربان، خوش سخن وشیرین بیان با حافظه و دانشمند، ومحققی دقیق ومجرب وپرکار بود، امید آنکه دیگران نیز محاسن وی را اقتدا کنند و درکار تحقیق ومطالعه وتامل و تفکر وموشکافی و درست‌جوئی او را سرمشقی خبیر واستادی بصیر دانند، روحش شاد ویادش گرامی باد.

عبدالامیر سلیم
دانشکدهٔ ادبیات وعلوم انسانی ـ تبریز

«اسب، اسبد، اسبدان، اسبهان»

در اثنای مطالعه و بررسی کتاب ذکر اخبار اصبهان حافظ ابونعیم ودر ضمن ترجمه و شرح‌حال سلمان فارسی به‌این عبارت برخوردم: قال (سلمان): کنت رجلا من اهل جی وکانوا یعبدون الخیل البلق وکنت اعرف انهم لیسوا علی شیئی... نخست خواستم عبارت «یعبدون الخیل البلق» را بر ستایش اسبان ابلق نه پرستش آنها، حمل کنم ولی چون قرینه‌ای برای این تجوز لازم بود لذا در جستجوی قرینه برآمدم. ترجمه و شرح حال سلمان را درکتابهای دست اول (۱) در تراجم صحابهٔ پیامبر «ص» تصفح کردم و چیزی نیافتم. همچنین مجموعهٔ بزرگ مذهبی شیعه یعنی بحارالانوار را، در مظان آن یعنی شرح حال سلمان و ابواب مربوط به توحید و مشرك وهمچنین در باب مربوط به‌چهارپایان، مطالعه کردم و بازچیزی نیافتم. کتاب نفس‌الرحمن فی فضائل سلمان (۲) تألیف محدث نوری را از آغاز تا انجام از مد نظر گذراندم ولی مؤیدی برای مطلب فوق پیدانشد. کتاب الفصل ابن‌حزم والملل والنحل شهرستانی نیز به این مطلب توجه نداشتند. دائرةالمعارف ادیان و اخلاق

۱ـ طبقات، ابن‌سعد، ج۷ بخش ۲ ص ٦٤ چاپ لیدن؛ الاصابة فی‌معرفة الصحابة عسقلانی، ج ۲ ص ٦٠ چاپ مصر؛ الاستیعاب الی معرفة الاصحاب، ابن‌عبدالبر، ج ص ٥٢ چاپ مصر ۱۳۵۸؛ اسدالغابة فی معرفة الصحابة، ابن اثیر ج ۲ ص ۳۲۸ چا پ‌افست از روی چاپ اروپا؛ تاریخ بغداد، خطیب‌بغدادی، ج ۱ ص ۷۱ـ۱٦۳ چاپ مصر.

۲ـ این کتاب همراه با بصائرالدرجات قمی بسال ۱۲۸۵ هجری‌قمری‌در ایران چاپ سنگی شده، محل چاپ آن مشخص نیست و صفحه‌های آن‌شماره‌گذاری هم نشده است.

هیستینگ(۳) در تحت عنوان 'ANIMELS' هم اشاره‌گونه‌ای به تقدس اسب سفید در ایران باستان کرده است وبس.

از سوی دیگر میدانیم اسب در آئین‌های ایران پیش از اسلام مقام شایسته‌ای داشته و توجه اقوام متدین به آئین زردشت و مهرپرستی به اسب در اوستا، بویژه در مهریشت ودر واسپ یشت، مشهود است. نامهای بسیاری از پهلوانان اساطیری و تاریخی ایران مشتمل برواژهٔ اسب است از قبیل: گرشاسپ، ارجاسپ، گشتاسب، جاماسب، طهماسب، گشنسب، بیوراسب وپوروشسب و غیره (٤).

قربانی اسب از برای خدایان (اسومدهه Asvamedha یکی از مراسم بسیار کهن «ودا» است. اقوام آریائی سك وماساگت از برای خدایان خود اسب قربانی میکردند. به نقل هردوت ماساگتها از میان همهٔ خدایان جز خورشید خدای دیگری را نمی‌ستایند و از برای او اسب قربانی میکنند، زیرا عقیده دارند که باید از برای چالاکترین خداوند، چست‌ترین وتندترین جاندار فدیه گردد. بگفتهٔ گزنفون ارمنیها نیز از برای مهر (خورشید) اسب قربانی میکردند. و بنقل از پلوتارك اسبهای سفیدی که به به عنوان خاص قربانی ارتمیس به معبد او در این سوی فرات اهدا می‌شد، آزادانه چرا می‌کردند و داغی نداشتند تا معلوم شود مال خدا هستند. گزنفون ضمن بیان آئین‌سپاس با شکوهی که کوروش پس از فتح بابل انجام داد از اسبی که بایستی برای خورشید قربانی شود یادکرده است. هردوت، آنجا که از لشکرکشی‌خشایارشا به یونان سخن می‌راند از ده اسب مقدس نسائی که با زیباترین زینتهاآراسته شده بودند و نیز از گردونهٔ مقدس خداوند (زئوس) که هشت اسب سفید آنرا به پیش می‌راند... سخن میراند. نویسندهٔ رومی کورتیوس رفوس در نخستین سدهٔ میلادی حرکت سپاه ایران را این چنین بیان می‌کند:

نخست آتش... در یك آتشدان زرین نمودار شد. از پی آن مغان سرود گویان آمدند، پشت سر آنان ۳٦٥ جوان با جامه‌های ارغوانی روان شدند... دنبال آنان گردونهٔ خداوند که هشت اسب سفید آنرا می‌کشید بتکاپو در آمد

3- J. Hastings: Encyclop dia of Religion and Ethics VOL-I,PP. 519.

٤ـ برای تفصیل مراجعه شود به گفتار «اسب در ایران باستان» استاد پورداود که شادروان دهخدا این گفتار را بنقل‌از فرهنگ ایران باستان در لغت‌نامه آورده است و در نوشتن این بخش از مقاله از این ماخذاستفاده‌شد.

پس از آن اسب سترگ پیکری که آنرا اسب خورشید خوانند (۱) نمودار شد.

با مندرجاً تسنون تاحدی تقدس اسب درنظر ایرانیان روشن شد. واگر کوششی را که ایرانیان برای تربیت اسب میکردندو فشاری را که اقوام‌غالب برآنان روا می‌داشتند تا همهٔ اسبان تربیت شده را بهرعنوان، از آنان بگیرند وبغارت ببرند (۲) درنظر بیاوریم بیشتر به‌تقدس اسب پی‌خواهیم برد. اقوام آریائی از نخستین کسانی بودند که موفق به رام کـردن اسب شدند وایـــن جانور از راه ایشان به سرزمینهای بابل و مصر راه یافت. بابلیان اسب را «خر کوهی» می‌نامیدند چون اسب را از سرزمینهای کوهستانی زاگرس به دست می‌آوردند و تقریباً آشوریان، جز اسب، چیزی برسم خراج از اقوام مادی نمی‌گرفتند. و بگاهی که مادها از پرداخت خراج (اسب) خودداری می‌ـ کردند و مورد تهاجم اقوام غالب قرار میگرفتند اسبها را بنقاط کوهستانی و یا سرزمینهای دور دست می‌راندند تا از دستبرد مهاجمان در امان بمانند. سپاه متون سارگونی یعنی پارتاکنا و یا ناحیهٔ کنونی اصفهان است ــ فرمانروای‌این آشور طبق نوشته‌های اسارخادون چون به کشورهای مـادهـــای دور دست لشگرکشیدنـــد به کشوری بنام پارتاکا حمله‌ور شدنـد که همان پارتاکانو در ناحیه ــ بسان دیگر فرمانروایان کشورهای مادهای دور دست هدایائی از سنگـ لاجورد و اسبان اصیل تعدیم مهاجمان فاتح کردند.

شاید همین علت یعنی تجمع اسب در سرزمینی سبب شد که آن نـاحیه اسبهان (اصفهان) نامیده شود. راجع به واژهٔ اصفهان وفقه‌اللغهٔ آن سخنانی از طریق یاقوت از حمزهٔ اصفهانی وابن‌درید نقل کرده‌اند که تازگی ندارد ولی ناقلان آنقدر حوصله بخرج نداده‌اند تا چند سطر بیشتر مطلب را دنبال کنند و

۱ــ از صورت چهارپایان هیچ صورت نیکوتر از اسب نیست... وآن فرشته که گردونهٔ آفتاب کشد بصورت اسبی است الوس نام... نوروزنامهٔ منسوب به خیام به کوشش مجتبی مینوی ص ۵۱؛ اسپ الوس اسبان رد است (اسب سفید سالار اسبان است. مینوی خرد فصل ٦۱ بند ۲٤؛ شبیه همین مضمون در بندهشن نیز آمده است. این مطالب از آن جهت در پاورقی آورده شد که ادامهٔ تقدس اسب را در نظر ایرانیان به هنگام تألیف مینوی خرد وبند هش، واحتمالا نوروزنامه ثابت کند. بعلاوه میدانیم که احمدبن حابط برای هریـك از انواع حیوانات پیامبری رافرض کرده است (ان‌الله عزوجل نباانبیاء من کل نوع و من انواع الحیوان: الفصل ابن‌حزم ج ۱ ص ۷۸، چاپ اول، مصر) و در این عقیده از نظر ایرانیان که‌برای هریك از جانوران ردی (سالاری) است متاثر شده است.

۲ــ برای تفصیل بیشتر به تاریخ ماد ا. م. دیاکونوف ترجمهٔ کریم کشاورز ص ۱٦۲، ۱٦۳، ۱٦٤، ۱۷۱، ۱۹٤، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲٤۲، ۲۵۰، ۳۲٦ و تعلیقات آن از ص ۸۰٦ ببعد مراجعه شود.

از نظریهٔ یاقوت مطلع شوند. یاقوت «اصفهان» را نام اقلیمی میداند که مرکز آن جی است. وپیش از او نیز مساحت اصفهان در سال ۲۹۰ هجری هشتاد فرسنگ طول در هشتاد فرسنگ عرض تعیین شده است (۱). اینجغرافیدان بزرگ با این عبارت فروتنانه نظر خود را بیان میدارد. قال عبیدالله المستجیر بعنوه «المعروف ان الاصب بلغه الفرس هوالفرس و «هان» کانه دلیل الجمع فمعناه الفرسان والاصبهانی الفارس». همین عبارت راباید با گفتهٔ بطلمیوس جغرافیانویس یونانی بنقل از اراتستنس سنجید آنجا که او نام این شهر را اسپادانا (Aspadana) یادکرده است و متاخران انرا مشتق از Spada بمعنی سپاه پنداشته‌اند که بنظرم درست نیست. اشتباه یاقوت در این است که قسمت دوم واژهٔ اصفهان یعنی «هان» را، با احتیاط، علامت جمع دانسته ولی این اشتباه را میتوان با استفاده ازگفتهٔ بطلمیوس تصحیح کرد وپسوند«هان» را تطور یافتهٔ پسوند «ـدان» یا dana ـ در فارسی باستان شمرد آنجا (کتیبهٔ دیوان ـ خشایارشا) که معابد دیوان را daivadana (دیودان) می‌نامد و این همان پسوند ظرفیتی است که در واژه‌های زهدان، استودان، نمکدان، ناودان، وقلمدان و امثال آن باقیمانده است. میماند این نکته که چگونه «د» Aspadana به «هـ» اصبهان و اسبهان تبدیل یافته است. این تغییر همانند تبدیل «د» Spada به «هـ» سپاه است و از راه تبدیل «د» بـه «ذ» و از آنجا به «هـ» عملی شده است پس اصبهان بمعنای اسبدان و سرزمین نگهداری و تجمع اسبان (۲) بوده و ارتباطی به «سگـ» و «سپاه» ندارد گرچه هرجا سپاه بوده اسب هم در آنجاوجود داشته است (۳).

تااینجا ارتباط واژه‌های اسبهان، اسبدان و اسب با یکدیگر معلوم شد و تنها دونکته باقیمانده است که باید مورد مطالعه قرار گیرد: یکی ارتباط واژهٔ اسبد یا اسبذ با واژه‌های بالا است و دیگری ارتباط این مطالب با عبارت منقول از سلمان فارسی ـ درآغاز این گفتار ـ دربارهٔ پرستش اسبان ابلق است که یکجا مورد رسیدگی قرار میگیرد:

«اسبد» را میتوان ترکیبی از «اس» ایرانی باستان وپسوند «پت» دانست و یا از «اسپ» وپسوند مزبور گرفت چنانکه در کتیبه‌های شاپور بفارسی میانه Sppt و به پارتی sppty در مفهوم «میرآخور» و رئیس اصطبل‌شاهی

۱ـ آثار ملی اصفهان تالیف ابوالقاسم رفیعی مهرآبادی ص ۲۹۰.

۲ـ نام دروازه‌ای از دروازه‌های اصفهان ـ در محل بیدآباد کنونـی ـ اسفیس واسفیش بوده (همان مأخذ).

۳ـ اسبدان گاهی بصورت قدیمیتر آن یعنی «ماسبذان» و یا صورت‌جدیدتر یعنی «اسفیان» (در اطراف قائن و اردکان) نیز باقیمانده است. کسرهٔ همزهٔ اصفهان هم ناشی از تعریب است و موارد متعدد دیگری دیده شده: اسفجین قریه‌ای بهمدان که در آنجا منارهٔ ذات الحوافر وجود دارد. معجم‌البلدان یاقوت.

آمده است. همچنین میتوان فرض کرد کسانی چون یاقوت «اسبدان» را واژهٔ جمع گرفته و بنابراین مفرد آنرا «اسبذی» انگاشته باشند که در مورد ما نحن فیه این فرض چندان دور بنظر نمی‌رسد.

در همان دورانیکه سلمان فارسی میگوید: مردم جی اسبان ابلق ارپرستش و عبادت می‌کردند از گروه دیگری از ایرانیان در بحرین آگاهیهائی داریم (۱) که آنانرا اسبذ و اسبد نامیده‌اند. آنها که نتوانسته‌اند این واقعیت یعنی پرستش اسبان را بپذیرند دستاویزهای دیگری برای تفسیر این نام یافته‌اند: برخی اسبذ را نام قریه‌ای در هجر وعمان پنداشته و برخی دیگر آنرا تعریبی از اسپیدویه ــ نام سردار ایرانی و فرمانروای بحرین ــ دانسته‌اند. البته تاویل دور از ذهن دیگری نیز شده است ــ اسپابذی منسوب است به شهری از شهرهای تیسبون که آنرا بگونهٔ اسبابنز و اسبانبر و گونه‌های دیگرتحریف کرده‌اند (۲). شاید هم بتوان «اسبذ» را تحریفی از «اسپهبد» دانست گواینکه عرب با این واژه آشنائی داشته و بصورتهای اصفهبد واصفهبذ بکار برده‌است.

حقیقت مطلب این است که در بحرین دو گروه ایرانی و عرب با هم می‌زیستند. تازیان در بادیه بودند ورئیس فرمانروای ایشان مردی بود بنام منذربن‌ساوی اسبذی، و ایرانیان در شهرها بودند و خسرو فرمانروای ایشان را معین می‌کرد. فرمانروائی که شاید از مردم «اسبذان» یا هم‌عقیده با ایشان در پرستش اسبان بود همو بود که باعث رواج این عقیدت در بحرین شد تا جائیکه فرمانروای بادیهٔ بحرین یعنی منذربن‌ساوی نیز لقب «اسبذی» به‌خود گرفت.

آنچه در این میان همچنان مجهول مانده این است آیا اسبذیان «اسب» ویژه‌ای را ستایش می‌کردند و یا هرگونه اسب را مقدس و شایستهٔ پرستش می‌دانستند چون در منابع اسلامی گاهی با عبارات «یعبدون الخیل بالبحرین» و «یعبدون‌البراذین» و گاهی با عبارات «نسبوا الی عبادة فرس» و «یعبدون فرساً» روبرو هستیم.

برای تکمیل فائدت یادداشتهائی که از منابع اسلامی بدست آورده‌ام در پایان این گفتار عیناً نقل می‌کنم.

یادداشت‌ها

۱ــ کتب رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم: من محمدالنبی رسول‌الله لعبادالله

۱ــ رك: یادداشتهائی که در ذیل این مقاله آمده است.
۲ــ حبیب‌الله نوبخت، ذیل ترجمهٔ کتاب الناج ص ۱۹، پاورقی.

الاسیذیین (۱) ـ ملوك عمان وآسدعمان، من‌کان منهم بالبحرین ـ انهم ان آمنوا واقاموا الصلاة وآتوا الزکاة واطاعواالله و رسوله واعطوا حق‌النبی «ص» ونسکوا نسك‌المؤمنین فانهم آمنون وان‌لهم مااسلموا علیه غیر ان مال بیت‌النار ثنیا (۲) لله ورسوله و... قال ابوعبید وانما سموا بذلك لانهم نسبوا الی عبادة فرس. وهوبالفارسیة «اسب» فنسبوا الیه وهم قوم من الفرس فی‌هذالمعنی .

الاموال ابوعبید قاسم‌بن‌سلام ص ۲۰ و ۲۱ چاپ

۲ـ قالوا: وکانت ارض البحرین من مملکة الفرس وکان بهاخلق کثیر من العرب من عبدالقیس وبکر بن‌وائل وتمیم مقیمین فی بادیتها وکان علی‌العرب بها من قبل الفرس علی عهدرسول‌الله «ص» المنذربن ساوی احدبنی‌عبدالله بن زیدبن‌عبدالله بن‌دارم بن‌مالك بن‌حنظلة. وعبدالله‌بن‌زید هذا هوالاسبذی نسب الی قریة بهجر یقال لهاالاسبذ، ویقال: انه نسب الی الاسبذیین و هم قوم‌کانوا یعبدون الخیل بالبحرین (۳) فلما کانت سنة ثمان وجه رسول‌الله«ص» العلاء الحضرمی.... الی البحرین لیدعواهلها الی‌الاسلام اوالجزیة وکتب معه الـی المنذربن‌ساوی والی سینجت مرزبان هجر یدعوها الی الاسلام اوالجزیة فاسلما واسلم معهما جمیع العرب هناك وبعض المجوس (٤)... فاما اهل الارض مـن

۱ـ چاپ مورد استناد از کتاب الاموال غلط چاپی فراوان دارد و از اینرو واژهٔ «اسبذیین» را در ص ۲۰ به‌غلط «الاسیذیین» ضبط کرد. ولی در ص۲۱ آنجا که ابوعبید اظهار نظر می‌کند جائی برای هیچگونه شك وتردید باقی نمی‌گذارد.

۲ـ در اصل «وثنیا» بوده ومصحح آنرا «ثنیا» آورده، احتمالا در مفهوم مستثنی از حکم زکاة وتابع مقررات فیئی وبهرصورت نامهٔ منسوب به پیامبر گوئی نقل به معنی است، به قرینهٔ عدول از ضمیر مخاطب به‌غائب. نسخهٔ دیگری از این نامه در فتوح بلاذری ص ۸٦ آمده است.

۳ـ حبیب‌الله نوبخت ذیل ترجمهٔ کتاب التاج جاحظ، چاپ تهران (سال ۱۳۲۸) تاریخ سفیران محمد تالیف ولهاوزن راترجمه کرده و بمنـاسبتی در پاورقی ص ۱۹ چنین آورده است: واین کلمه یعنی اسپابذی منسوب است بشهری از شهرهای تیسبون که آنرا بگونهٔ اسبانبر و اسبانبر وگونه‌های دگر تحریف کرده‌اند... و اما بلاذری در فتوح البلدان جهل ونادانی خود راثابت کرده است و چنین نوشته است که اسبذی قوم فی‌البحرین یعبدون الخیل یعنی طائفهٔ بوده‌اند در بحرین که اسب می‌پرستیدند (!) نوبخت ص

٤ـ شاید همین عمل موجب انقراض فوری اسابذه شده باشد چون میان صحابه پیامبر (عبدالله‌بن‌عباس وعبدالرحمن بن‌عوف) چنانکه بیاید اختلافی بوجود آمد که آیا این گروه را در صورتیکه اسلام نپذیرند، باید کشت یا بگرفتن جزیه اکتفا کرد.

المجوس واليهود والنصاری فانهم صالحوا العلاء...

فتوح البلدان بلاذری ص ۸۹ ببعد، چاپ

۳ـ اسبذ قرية بالبحرين و صاحبها المنذربن‌ساوی وقد اختلف فی‌الاسبذ یین من بنی‌تمیم لم سموا بذلك... قال هشام بن‌محمدبن‌السائب (۱) هم ولد عبدالله‌بن‌زید... بن‌تمیم... قال وقیل‌لهم الاسبذیون لانهم‌کانوا یعبدون فرساً... قلت انا الفرس بالفارسیة اسمه اسب زادوا فیه ذالا تعریباً قال: وقیل کانوا یسکنون مدینة یقال لها اسبذ بعمان فنسبوا الیها وقال الهیثم بن‌عدی انما قیل لهم لاسبذیون ای الجماع وهم من‌بنی‌عبدالله بن‌دارم، منهم المنذربن ساوی صاحب هجرالذی کاتبه رسول‌الله «ص»... وقدجاء فی شعر طرفه (۲) ماکشف المراد وهویعتب علی قومه...

خذوا حذرکم اهل المشقر والصفا عبیداسبذ والقرض یجری‌من القرض...

قال ابوعمروالشیبانی... اسبذ اسم ملك کان من‌الفرس ملکه کسری علی البحرین فاستعبدهم واذلهم و انمااسمه بالفارسیة اسبیدویه یریدالابیض الوجه فعربه فذب العرب اهل البحرین الی هذا الملك علی جهةالذم...

وقال مالك بن‌نویرة...

ابی ان یریم الدهر وسط بیوتکم کمالایریم الاسبذی المشقرا

معجم‌البلدان یاقوت (باختصار)

٤ـ من‌ابن عباس قال: جاء رجل، من الاسبذیین من اهل البحرین وهم مجوس اهل هجر الی رسول‌الله «ص» فمکث عنده ثم فسالته ماقضی‌الله ورسوله فیکم؟ قال: شر.قلت. مه؟ قال: الاسلام اوالقتل. قال: وقال عبدالرحمن‌بن‌عوف:

۱ـ یاقوت این مطلب را از انساب الخیل ابن‌الکلبی (چاپ دارالکتب ۱۹٤٦ ص ١٤ـ١٣، نقل نکرده است. اوچنین گوید: اول من رکب‌الخیل واتخذها اسماعیل بن ابراهیم.. اخرج‌الله له من البحر مائة فرس.... وقال بعض اهل العلم ان‌الله تعالی اخرج‌له (لسلیمان) مائة فرس من البحرلها اجنحة و کان یقال لتلك الخیل الخیر... و عن ابن‌عباس: ان اول‌ماانتشر فی‌العرب من تلك الخیل ان قوماً من الازد من اهل عمان قدموا علی سلیمان بن‌داود بعد تزوجه بلقیس ملکة سبا... فدفع الیهم سلیمان فرساً من خیله... فقال الازدیون: مالفرسنا هذا اسم الازاد الراکب.

این مطالب‌از آن جهت‌نقل شد که قبیلهٔ ازد دراطراف عمان بودند واحتمالا همانهائی هستند که بعدها از پیروان اسابذة بشمار آمدند و نخستین قبیلهٔ عرب بودند که یکی از اسبهای افسانه‌ای بالدار سلیمان را در اختیار داشتند.

۲ـ دیوان طرفة بن‌عبد چاپ اروپا بررسی شد واین ابیات یافت نشد. همچنین از این مقوله مطلبی در اغانی ابوالفرج نیافتم.

قبل منهم الجزية. قال ابن‌عباس: فاخذ الناس بقول عبدالرحمن بن‌عوف وترکوا ماسمعت انا من‌الاسبذی.

سنن ابی‌داود ج ۲ ص ۱۵۰ چاپ اول ۱۳۷۱

۵ـ در حاشیهٔ عون‌المعبود برکتاب سنن ابی‌داود (ج ۳ ص ۱۳٤) مطالبی از نهایه ابن‌الاثیر از ماده «اسبذ» و «سبذ» ونیز از تاج‌العروس، آورده است چون این مطالب را در این پیوست آورده‌ایم از نقل مطالب از طریق عون‌المعبود خودداری شد.

٦ـ بیهقی در «السنن الکبری» (ج ۹ ص ۱۹۰) پس از نقل روایت‌ابوداود این عبارت را افزوده است: نعم ماصنعوا، ترکوا روایة الاسبذی المجوستی و اخذوا بروایة عبدالرحمن بن‌عوف «رض» علی انه قدیحکم بینهم بما قال‌الاسبذی ثم یاتیه الوحی بقبول الجزیة منهم فیقبلها، کما قال عبدالرحمن بن‌عوف.

به نقل از پاورقی کتاب معرب جوالیقی

۷ـ اسبذ: قال ابوعبیدة: اسم قائد من‌قوادکسری علی البحرین، فارسی. و قد تکلمت به العرب. قال طرفة (۱)... وقال غیر ابی‌عبیدة: «عبیداسبذ» قوم کانوا من اهل البحرین، یعبدون البراذین فقال طرفة: عبید اسبذ ای: یاعبید البراذین. و «اسبذ» فارسی عربه طرفة. والاصل الاسب وهوذکر البراذین... قال ابن‌عباس: رایت رجلا من الاسبذیین، ضرب من‌المجوس من اهل البحرین، جاء الی رسول‌الله «ص»، فدخل ثم خرج، قلت: ماقضی فیکم رسول‌الله «ص»؟ قال: الاسلام اوالقتل.

قال الحربی: قال ابوعمرو: الاسابذ قوم من الفرس کانوا مسلمة المشقر.. وقال الشاعر (۲).

ابی لایریم الدهر وسط بیوتهم   کمالایریم الاسبذی المشقرا

معرب جوالیقی ص ٤۱ـ۲۸

۸ـ سبذ: فی حدیث ابن‌عباس: جاءرجل، من‌الاسبذیین الی النبی «ص»، هم قوم من المجوس لهم ذکر فی‌حدیث الجزیه (۱). قیل کانوا مسلحة لحصن المشقر من‌ارض البحرین، الواحد اسبذی والجمع اسابذة.

النهایه ـ ابن‌الاثیر

اسبذ: انه کتب لعبادالله الاسبذیین هم ملوك عمان بالبحرین الکلمة فارسیة معناها عبدة الفرس لانهم کانوا یعبدون فرساً فیما قیل واسم الفرس بلفارسیة «اسب».

النهایه ـ ابن‌الاثیر

۹ـ اسبذ: النهایة لابن‌الاثیر: فی‌الحدیث انه کتب‌لعبادالله الاسبذیین. قال

۱ـ یك بیت از شعر طرفه در یادداشت شماره ۳ آمده است.

۲ـ بنقل یاقوت شاعر مالك‌بن نویره است و شعر در خطاب است و بجای «بیوتهم» «بیوتکم» آمده است.

هم ملوك عمان بالبحرين؛ قال: الکلمة فارسیة ـ معناها عبدة الفرس لانهم کانوا یعبدون فرساً فیما قیل، واسم الفرس بالفارسیة اسب (۱)

لسان العرب ـ ابن منظور

۱۰ـ واسبذ کاحمد ـ بهجر بالبحرین وقیل قریة بها والاسابذة ناس من الفرس نزلوابها وقال الخشنی: اسبذ اسم رجل بالفارسیة منهم المنذربن ساوی صحابی. قلت: وهوالمنذربن ساوی بن الاخنس... بن تمیم الاسبذی وقال ابن الاثیر فی حدیث ابن عباس جاءرجل من الاسبذیین الی النبی...؛ قیل کانوا مسلحة لحصن المشقر من ارض البحرین والجمع الاسابذة.

تاج العروس ـ زبیدی

۱۱ـ الاسبذی یفتح الهمزه... و فی اخرها الذال المعجمة المکسورة والمشهور بهذه النسبة عبدالله بن زید... بن تمیم الاسبذی قال هشام بن الکلبی انما قیل لهم یعنی لولده اسبذیون انهم کانوا یعبدون فرساً ویقال بل هی مدینة یقال لها اسبذکان نزلها فنسب الیها وقال الهیثم بن عدی انما قیل لهم الاسبدیون... قال ذلک ابن الکلبی.

الانساب ـ سمعانی

۱۲ـ من محمد رسول الله لعبادالله الاسدیین ملوک عمان واسد عمان من کان فهم بالبحرین ـ ورو ی الاسبذیین. اهل العلم بالنسب یقولون فی القبیلة التی من الیمن التی تسمیها العامة الازد: الاسد. والاسبذون: کلمة اعجمیة معناها عبدة الفرس وکانوا یعبدون فرساً والفرس بالفارسیة اسب .

الفائق زمخشری

۱ـ در احادیث جزیه منقول در کتب شیعه، ازقبیل کتب اربعه وجوامع مهم حدیث، نیامده است.

منصوره نظام مافی (اتحادیه)

گروه تاریخ

روابط ایران وفرانسه

۱۲۷۱ -۱۲۷۳

مقدمه ـ باوقوع جنگ کریمه دراروپا درسال ۱۲۷۱ دولت فرانسه یك‌بار دیگر متوجه ایران گشت و سفیری به‌این مملکت فرستاد تا ازشرکت ایران درجنگ بکمك روسها علیه فرانسه انگلیس وترکیه جلوگیری نماید و قرارداد تجارتی بین دولتین فرانسه وایران را منعقد نماید. طبق این قرارداد فرانسه از امتیازات تجاری بسیاری برخوردارگشت ولی سودی ازاین تجدید رابطه عاید دولت ایران نگشت وچنانچه خواهدآمد این اقدام زیان‌هایی ببارآورد.

دراین دوره افکار و مساعی سیاستمداران ایران متوجه مسئله هرات بود و مسائل دیگر و ازآنجمله رابطه ایران وفرانسه تحت‌الشعاع مسئله هرات قرار داشت و بالنتیجه در بررسی روابط ایران وفرانسه بحثی نسبتا طولانی ازجنگ هرات و اختلافات با انگلیسها پیش می‌آید و در ضمن باردیگر عدم موفقیت ایران در واردکردن قدرت سومی درمقابل ملل نیرومند روس وانگلیس نمایان می‌گردد .

درتهیه این مقاله علاوه‌برکتبی چند از مدارك زیر نیز استفاده شده است.

۱ـ آرشیو دیوان هند شرقی مجلد ۱۱۹ ـ ۱۰۱
Persia. Factory Records. India Office I.O. 101-119.

۲ـ آرشیوملی وزارت خارجه‌فرانسه مجلد مربوط‌به‌ایران شماره ۲۷،۲۶،۲۵ ۲۶ ـ ۲۵
Archive National Francaise, Correspondence Perse vol. 25-26-27.

۳ آرشیو وزارت خارجه انگلیس مجلد ـ۵۳۹
Public Record Office vol. F.O. 539 Affairs of Persia and Afghanistan .

۴ـ آرشیو خصوصی لرد کلارندن مجلد ۲۷۴ و ۵۷
Clarendon M.S. vol. 274, 57 .

۵ـ آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲۶ و ۳۴

قسمت اول

از زمان سلطنت فتحعلیشاه ببعد روابط ایران با روسیه و انگلیس بمرور گسترش یافت و نمایندگان سیاسی ایندو قدرت بطور دائمی درایران اقامت داشتند و نفوذ بسیاری بدست آوردند، دولت ترکیه نیز نماینده دائمی در ایران داشت ولی از زمان ناپلئون اول وسفارت ژنرال گاردان ببعد ارتباط ایران وفرانسه چندان نزدیك نبود بطوریکه دولت فرانسه اطلاعات درستی از وضع ایران نداشت و سیاست مثبتی نسبت به این مملکت اتخاذ نکرده بود.

در زمان سلطنت محمد شاه کنت دوسارتیژ بسمت سفیر به ایران مامور شد وبا حاجی میرزا آقاسی در ۱۲۶۳-۱۸۴۷ قرارداد تجارتی منعقد نمود ولی این قرارداد به امضاء نرسید، درزمان سلطنت ناصرالدین شاه امیرکبیر مذاکرات برای انعقاد قرارداد سیاسی را با سارتیژ ادامه داد ولی این بار نیز به جائی نرسید و بالاخره سارتیژ ایران را ترك کرد. (۱)

در ۱۸۵٤ با شروع جنك کریمه در اروپا دولت فرانسه باردیگر متوجه ایران گشت ، (۲) و سپس سفیری بدین منظوربه ایران اعزام نمود تا از همکاری روسها و ایرانیان جلوگیری نماید(۳)، قرارداد تجاری را که ازقبل معوق مانده بود بامضاء رساند و درصورت امکان ایران را وادار نماید درجنگ علیه روسها شرکت کند .

سفیر فرانسه نیکلا بروسپر بوره درماه ژوئن ۱۸۵۵ م - ۱۲۷۱ ه به ایران رسید و پذیرائی شایانی از وی بعمل آمد. او دستور داشت که سفارت فرانسه را یك ست نظارت برامور آسیای مرکزی قراردهد ومعاهده تجارتی را درموقع مناسب بامضا رساند. در دستورالعمل وی اضافه شده بود که اکنون که ایران طالب تجدید رابطه با فرانسه است تا علیه روسها وانگلیسها پشتیبانی قوی پیداکند باید بوره ازآن دولت حمایت معنوی نماید، درضمن نباید بگذارد ایران

۱- فریدون آدمیت، «امیرکبیر وایران» - چاپ ۱۳٤۸ فصل ۲۷

بعدها میرزا آقاخان نوری، صدراعظم ناصرالدین شاه، به بوره سفیرفرانسه گفته بودکه درعدم موفقیت سارتیژ نقش موثری داشته است و پالمرستون ، وزیرخارجه انگلیس، بپاس خدمتهای وی انگشتری برایش فرستاده بود.

Bouree a Walewski. Tehran, 10 Fev. 1856.

Nicholas au Ministre des Affaires Etrangeres 22 Dec. 1854 A.N.F. vol. 25

2- Extrait de Depeche de Baghdad 23 Juin, 1854, A.N.F. 25.

۳- نکولاس نماینده فرانسه درتهران به دولت خود خبر ازفعالیتهای شدید روسها داده نوشته بودکه دوستان وی به او گفته اندکه آنشیکوف نماینده روسیه سعی دارد همکاری ایران را درجنگ علیه فرانسه وانگلیس وترکیه جلب کند ولی با مخالفت انگلیسها مواجه شده است. روسها بعداً حتی یك کرور از باقیمانده غرامت جنگ را درمقابل بی طرفی دولت ایران بخشیدند.

با روسها متحد شود ولی باید اشاره‌کند که چون دامنه جنگ با روسها ممکن است به‌آسیا نیزکشیده شود مناطقی‌که ازآنها گرفته خواهد شد میان متحدان فرانسه وانگلیس به‌نسبت‌کمکی‌که درجنگ کرده‌اند تقسیم خواهد شد. (۱)

شاه مایل بود ،که درهرحال ازجنگ‌کریمه استفاده‌کند ولی درنحوه اجرای این سیاست مردد بود. نخست‌کوشید با روسها علیه ترکها متحد شود بلکه قسمتی ازخاك‌ایران راکه ترکها گرفته بودند بازستاند ولی میرزا آقاخان نوری این نقشه را بهم زد (۲) پس‌ازآن سعی‌کرد که ازقرارداد با فرانسه استفاده‌کند و درجنگ علیه روسها سهیم‌گردد تا سرزمینهائی را که روسها از ایران‌گرفته بودند بدست آورد وبدین منظور با فرانسه معاهده سیاسی منعقد نمود در ضمن شاه امیدوار بودکه از پشتیبانی آن دولت علیه روس وانگلیس برخوردار گردد، ولی این نقشه‌ها با شکست روبرو شدند بدلیل اینکه اولا انگلیس‌ها فرانسویان را وادارکردند ایران را درجنگ علیه روسها شرکت ندهند، (۳) و دیگراینکه دولت فرانسه حاضر نشدکه از ایران پشتیبانی کند.

سفیر فرانسه بوره شخص زیرك وبسیار نکته‌سنجی بود وخیلی زود به روحیات ایرانیان ووضع نظام ایران(۴) وارتباط بین‌شاه وصدراعظم وسیاست دولت پی‌برد و ازآن بنفع دولت خود استفاده کرد.

بوره در باره ناصرالدین شاه نوشته بود که شاه جاه‌طلب وجنگجواست(۵)

1- Instruction Pour M. Bouree. Sep. 1855 A. N. F. vol 25 .

2- Thomson to Clarendon. Tehran. 20 Dec. 1853. I.O. 106 and 3 rd March, 1854, I.O. 107.

3- Bouree A Walewski. Tehran 24 Aout, 1855, A. N. F. vol. 25.

۴ ــ دولت فرانسه دراصل به‌کمك نظامی ایران بی‌نظر نبود ولی بوره پس از دیدن وضع نظامیایران همکاری آنرا ناچیز شمرد و بدولت خود نوشت که وضع آن‌چنان آشفته است که همکاری آن درمقابل روسها بی‌اثر خواهد بود.

۵ ــ گوبینو نیز همین قضاوت را درباره شاه نموده اورا جنگجو معرفی‌کرده بود ولی‌چنانچه ازاسناد ومدارك فرخ‌خان امین‌الدوله استنباط میشود ناصرالدین شاه مایل به‌جنگ با انگلیسها نبود.

«مجموعه اسناد ومدارك فرخ‌خان امین‌الدوله » بکوشش‌کریم اصفهانیان و قدرت‌اله روشنی ، جلد ۱، صفحه ۱۳۶و۱۶۳، چاپ ۱۳۴۷ .

در واقع نقش ناصرالدین شاه و مسئولیت او درجنگ با انگلیس به‌اندازه کافی شناخته نشده است و تاکنون میرزاآقاخان را فقط مسئول این واقعه دانسته‌اند درصورتیکه شاه درهمه امور شخصاً دخالت میکرد ومایل بود ازهمه چیز باخبر باشد ونقش موثری دراین مسئله داشت و بخصوص بسیار مایل‌بود که هرات را که پدرش نتوانسته بود بگیرد تسخیرکند.

«مکاتبات ناصرالدین شاه با میرزاآقاخان نوری» ــ مجله یغما، سال۱۳٤۰ــ شماره ۱٤ .

درشمار ممالك متمدن محسوب گردد و بهمین‌دلیل مایل است که از جنگ کریمه استفاده کند ومیل ندارد دراین موقعیت بی‌طرف بماند ولی اضافه کرده بود که محرك اصلی شاه مسئله هرات است«

بوره میرزاآقاخان نوری، صدراعظم، را نیز خوب می‌شناخت و در باره او نوشته بود که شخص لایق و باتجربه‌ای است وقدرت زیاد در دست دارد، با روسها اصلا رابطه دوستانه‌ای ندارد اما زمانی با انگلیسها رابطه نزدیکی داشته که بعداز رسیدن به‌صدرات بخاطر تنفر شاه از انگلیسها قطع رابطه کرده است. (۱) بنابه قضاوت بوره که قضاوت صحیحی بنظر میرسد صدراعظم بیش از همه‌چیز به‌منافع شخصی خود میاندیشید وانگیزه سیاسی او بیشتر نگهداری از توازن قدرتها بنفع خویشتن بود. (۲) بوره نوشته که میرزاآقاخان امیدی به‌کمك روسها ندارد ولی درضمن چون نمی‌تواند به‌همه خواسته‌های انگلیسها تن در دهد باآنها درافتاده است و دوستان سابق اکنون دشمن شده‌اند و فقط بشتگرمی او به‌فرانسویان است واضافه کرده که «شانس ما در این موقعیت مخصوص صدراعظم است». (۳)

۱ـ البته درباره رابطه میرزا آقاخان و انگلیس‌ها ازآن دوره تا به‌امروز بحث بسیار شده ست و اکثر مورخان ایرانی معتقدند که میرزا آقاخان رابطه خودرا باآن دولت قطع نکرده بود. میرزا آقاخان دشمنان بسیاری داشت که بقول بوره ازهمه اشخاصی که خارج از دستگاه حکومتی او بودند تشکیل میشمد واین اشخاص میرزاآقاخان را محکوم به‌همکاری با انگلیسها میکردند و شاه را علیه وی بر می‌انگیختند. بوره و کوبینو، معتقد بودند که میرزا آقاخان اجبارا تن به‌جنگ با انگلیس داد، درصورتیکه آنرا اشتباه میدانست، تا اورا متهم به‌همکاری با انگلیسها نکنند و خودرا بدین وسیله درانظار تبرئه نماید.

Bouree A Walewski. Tehran, 10 Mars, 1856 A. N. F. vol. 26.

Les Depeches Diplomatiques du Comte de Gobineau. ed. A. D. Hytier, Geneve 1959, P. 69,88 .

۲ـ اعتمادالسلطنه نیز درکتاب «خلسه» نوشته است که میرزا آقاخان بیش از همه‌چیز به‌مسائل شخصی خود توجه داشت.

اعتمادالسلطنه «خلسه» چاپ ۱۳۴۸ صفحه۴۰ .

۳ ـ بعقیده نگارنده ضرری که صدارت میرزاآقاخان برای این مملکت داشت شاید آنقدر ازراه دوستی او با انگلیسها نبود که بخاطر برانگیختن دشمنی آنان. ماری سفیر انگلیس که با صدراعظم سخت درافتاده بود نامه‌های شکایت به دولت خود نوشته ازعدم همکاری صدراعظم بسیارگله میکرد. در یکی ازآنها در مورد انعقاد قرارداد باآمریکا نوشته «این است وزیری که دوتن از نمایندگان سابق وزارت خارجه قبل‌از من ، نه‌تنها بهترین سیاستمدار معرفی کرده بودند بلکه اورا بیش‌از همه‌کس به‌منافع انگلیس وفادار می‌انگاشتند.»

Murray to Clarendon. Tabreez Feb. 13 th 1856, F. O. 539.

درضمن آنچه بوره خوب متوجه شده بود بی‌اطلاعی ایرانیان ازوضع وموقعیت ایران بود ونوشته «سیاستمداران ایران نه‌فقط ازحقوق بشر بی‌اطلاع‌اند بلکه معنای الفاظ و اندیشه‌ها را هم بدرستی نمی‌فهمند ومن درعین حال ناامید نمی‌شوم‌که با تقدیم هدیه‌های مناسب آنها را متقاعد خواهم‌کرد که پس‌از شرکت درجنگ و تعیین نماینده‌ای برای شرکت درکنفرانس صلح به‌آرزوی خود رسیده‌اند...» (۱) نکته جالب‌توجه اینست‌که بوره نوشته باوجود اینکه ایرانیان میدانند انگلیس وفرانسه دراروپا با همدیگر متحداند، هنوز انگلیس را دشمن طبیعی فرانسه درآسیا میدانند و سیاست فرانسه را از دوره ناپلئون و سفارت ژنرال‌گاردان تمیز نمیدهند. (۲) این بی‌اطلاعی ایرانیان را باید تائیدکرد چون اساس همه اشکالات و اشتباهات بعدی بود. البته این عدم اطلاع در مورد وقایع خارجی نبود چون روزنامه‌های فرانسه وانگلیس مرتب به‌تهران میرسید، بلکه دولت ایران قادر به‌تعبیر صحیح این وقایع نبود و علاوه‌براین از وضع داخلی و ضعف مملکت نسبت به دول دیگر آگاهی نداشت و بخصوص درمورد موقعیت ایران دربرابر دول غرب اشتباه میکرد. دونامه دراین باره درج میشودکه نه‌تنها بسیار جالب‌توجه‌اند بلکه نمونه بعضی افکار این دوره هستند ونشان میدهند که شاه‌که از دنیای خارج اطلاعی نداشت باچه نصایحی مواجه بود. نامه اول از میرزا یعقوب پدر میرزاملکم‌خان و مترجم سفارت روس است و دیگری نمونه یکی‌از نامه‌های میرزا صادق نماینده ایران در بمبئی است.

میرزا یعقوب نوشته‌بود: «... بدولت انگلیس باید بالصراحه معلوم نمائیم که زندگی را باین‌شرط می‌خواهیم‌که ذلیل شما نباشیم و دوست باشیم... زنده زنده دفن نخواهیم شد بکشند آنوقت دفن‌کنند بلکه نتوانند بکشند ده پارچه‌ده خالصه بفروشیم خرج بکنیم صدکرور بانگلیس ضرر میرسانیم هنوز دولت علیه بقصد خصومت انگلیس حرکت نکرده وشهرتی ندارد بایدببینیم برانگلیس چه خواهدگذشت بحمدالله دولت علیه قرض ندارد واگر درخزانه چندان پول ندارداسباب واملاك خیلی دارد بیست‌روز یك‌کرور نقد وجنس میتوان حاضر نمود... بحمدالله هنوز فرقی میان دولت وملت پیدا نشده است ودر دنیا آنی مایوس شدن جایز نیست». (۳)

میرزا صادق‌خان نیز از بمبئی نوشته‌بودکه : «انگلیسها نمی‌توانند هرات را از ایران جدا سازند... اگر تشری هم بزنندکه از طرف فارس لشکر مامور خواهیم‌کرد محض تشر است این اوقات اینقدرها قابل نیستند اگرهم کاری

1- Bouree A Walewski, 24 Aout 1855, Tehran, A. N. F. vol. 25.

2- Ibid. 27 Oct. 1855.

۳ ـ شاه درحاشیه این‌نامه نوشته بود «جناب صدراعظم میرزا یعقوب بسیار بسیار درست و صحیح نوشته است.»

آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲۶ .

بخشند حرمت مدبوحی خواهدبود ....» (۱)

بوره که به‌تهران رسید بعداز هفت‌روز مذاکره قرارداد تجارتی بین ایران وفرانسه که از زمان محمدشاه معوق مانده بود به‌امضاء رسید و بوره دراین‌باره نوشته بود که علل موفقیت او اولا حسن شهرت نام امپراطور ثانیاً خبرفتوحات نظامی و ثالثاً میل شخصی وزیر بود که ایرانیان این قرارداد را سرانجام امضاء کردند. (۲)

فصل اول قرارداد مانند قراردادهای مودت ایران و بلژیك و ایران واسپانیا متضمن استقرار دوستی صادقانه واتحاد دایم بین دولتین ایران وفرانسه واتباع دوکشور بود.

- فصل دوم وسوم مقرر مینمودکه هریك از دو دولت درحق سفرا ووزرای مختار دولت متعاهد مقیم خاك خود همان سلوك و رفتاری را داشته‌باشند که با نمایندگان کشورهای کاملة‌الوداد دارد ونیز هرگونه امکانات و تسهیلات برای اقامت و تجارت وکسب ورفت وآمد اتباع دولت متعاهد را درخاك خود فراهم نماید.

- فصل چهارم مربوط به‌تعرفه گمرکی برطبق تعرفه گمرك معمول بین دول کاملة‌الوداد و به چگونگی حل اختلافات بین اتباع فرانسه مقیم ایران و بین اتباع آن دولت واتباع ایران بود.

- فصل پنجم مربوط به‌شناختن حق قضائی نمایندگان سیاسی فرانسه در ایران بود.

- فصل ششم مربوط به‌چگونگی رسیدگی نمایندگان سیاسی دوکشورمقیم خاك یکدیگر به‌میراث اتباع فوت شده کشور خود بود.

- فصل هفتم - شناختن حق دولت فرانسه به‌گماردن قنسول در تبریز و بندربوشهر علاوه‌بر سفارت وحق دولت ایران به‌تاسیس قنسولگری در پاریس مارسی و جزیره بوربن بود.

- درفصل هشتم قرارداد پیش‌بینی شده بودکه نسخ تصویب شده قرارداد حداکثر تا شش‌ماه درتهران و پاریس بین اولیای وزارت امورخارجه دو دولت مبادله شود. (۳)

انعقاد این عهدنامه باعث گرفتاری‌های بسیاری برای دولت ایران شد در

۱- میرزا صادق به‌میرزا آقاخان از بمبئی - ۱٤ ربیع‌الثانی ۱۲۷۲- آرشیو وزارت خارجه ایران، مجلد ۱۲٦.

2- Bouree a Drouin de Lhyus, Tehran 13 Juillet, 1855 A. N. F. vol 25.

۳- علی‌اصغر شمیم - «ایران در دوره سلطنت قاجار» صفحه ۱۰-۲۰۹، چاپ ۱۳٤۲.

صورتیکه امتیازی ازآن عاید دولت نگشت و منظور اصلی که شرکت درجنگ وانعقاد یك قرارداد سیاسی وجلب حمایت دولت فرانسه بود انجام نشد. سفیر انگلیس ماری که تقریباً همزمان با بوره بهایران رسیده بود بعنوان شکایت نوشته بود که فرانسه آنچه را که انگلیس در پنجاه سال بدست‌نیاورده در دوهفته بدست آورد. (۱) و بعدها میرزاآقاخان خود نوشته بودکه «صدمه‌ای که انگلیس به‌ایران زد بملاحظه عهدی‌که ایران با فرانسه بی توسط و استحضار انگلیس منعقد کرده». (۲)

قبل‌از اینکه میرزا آقاخان قرارداد را مهرکند پرسیده بود که آیا امپراطور نشانی برای شاه و درباریان خواهد فرستاد و بوره که انتظار چنین سئوالی را نداشت درپاسخ فقط تعظیم‌کرده بود، ولی بعداً از دولت خود که نشان‌هائی کــه بــاعث دلگرمی ایــرانیان گــردد فــرستاده شود. (۳) و معتقــد بودکه میرزا آقاخان امیدوار است با دریافت نشان ازطرف امپراطور از هرگونه گزند انگلیسی‌ها درآتیه ایمن باشد.

چنانچه ذکر شد دولت ایران بیش‌از همه چیز به‌انعقاد یك قرارداد سیاسی علاقه داشت تا درمقابل فشار دولتهای مقتدر روس وانگلیس پشتیبانی داشته باشد ولی بوره بهیچوجه زیربار نرفته فقط اشاره کــرده بود کــه امضای قرارداد تجارتی ممکن است راهی برای انعقاد قرارداد سیاسی بازکند، میرزا آقاخان در نامه‌هایی به‌بوره قرارداد سیاسی جدیدی را پیشنهادکرده بود (۴) که بی‌نتیجه ماند، سپس اشاره به‌پشتیبانی نیروی دریائی فرانسه در خلیج فارس نمود ولی بوره جواب داده بودکه احتیاجی به‌چنین قراردادی نیست و کافی خواهد بودکه به قنسول فرانسه در بوشهر دستوری دراین‌باره داده‌شود، معهذا میرزا آقاخان در نامه‌یی این موضوع را که بوره بحق خطرناك میشمارد عنوان کرده بود که آنهم بی‌نتیجه ماند.

بوره از بی‌اطلاعی ایرانیان استفاده کرد و هیچگاه آنهارا از امکان انعقاد قرارداد سیاسی ناامید نگرداند، وچنانکه بدولت خود توضیح داده بود ، اگر ناامید میشدند، ممکن بودکه بالاخره با روسها همکاری کنند. درضمن ازدولت خود خواسته بودکه نامه‌هائی با عبارات مبهم درباره انعقاد قرارداد سیاسی به‌وی نوشته شود تا بتواند از آنها استفاده نماید و دولت ایران را همچنان امیدوار

1- Murray to Clarendon, Camp at Iar, 16 th Aug. 1855, I. O. 110.

۲– اسناد و مدارك فرخ‌خان ، جلد ۱، صفحه ۳۴۸ .

3- Bourec a Drouin de Lhuys, Tehran 15 Juillet, 1855, A. N. F. vol. 25.

4- Sadr Azam a Bouree, 13 Aout, 1855, A. N. F. vol. 25

با وجود اینکه بوره وضع نسبتاً مشکلی داشت ودولت ایران دائماً جویای خبر ازفرانسه راجع به‌انعقاد قرارداد سیاسی بود ولی بطورکلی فعالیت‌های بوره ازنظر دولت فرانسه موفقیت‌آمیز بنظر میرسید چـون اولا قرارداد تجارتی را بامضاء رساند وثانیاً دولت ایران را از همکاری یا اتحاد با روسیه بازداشت . البته این وضع بعداز بهم خوردن رابطه بین ایران وانگلیس مشکلتر شد ولی بوره با وعده ووعید مدتها ایرانیان را راضی نگهداشت. (۲)

درضمن بوره از راه دیگری برای نگهداشتن دوستی ایرانیان استفاده میکرد بدین معنی‌که در موقع نزاع با انگلیس از ایرانیان پشتیبانی میکرد و چنانچه خواهیم دانست این موضوع باعث نارضایتی شدید ماری(۱) و امیدواری بیهوده ایرانیان گردید.

خبر پایان جنگ در اروپا درفوریه ۱۸۵٦م ـ رجب ۱۲۷۲ هـ به تهران رسید و بوره از نگرانی در آمد، ولی ازدولت خود تقاضاکرد که‌به ماموریت و پایان دهند چون شروع جنگ بین ایران و انگلیس وضع اورا مشکلتر ساخته بود (۳)

چنانچه ذکر شد در نزاع بین ایران و انگلیس بوره از ایرانیان پشتیبانی می‌کرد و حق را به‌آنها می‌داد و رفتار انگلیسها نسبت به ایرانیان را تحقیرآمیز

1- Bouree a Walewski, Tehran, 1 Oct. 1855 A. N. F. vol 25.

۲ـ درماه فوریه ـ رجب، نامه‌ای از پاریس رسیده بود و بوره قسمتی از آنرا برای ایرانیان تفسیرکرده بود واز قدردانی امپراطور ازانعقاد سریع‌قرارداد و رفتار دوستانه دولت یران و منافعی که بی‌طرفی درجنگ برای ایرانیان‌خواهد داشت و رابطه دوستانه دولتین درآتیه گفته بود و اضافه کرده بودکه «ایرانیان باخوشحالی وهیجان بسیار به‌سخنان او گوش میدادند».

Ibid-4 Fev. 1856 A. N. F. vol. 26.

۳ـ بوره برای نشان دادن دوستی خود به‌ایرانیان به‌آنها خبر داده بود که چگونه استیونس ، شارژ دافر انگلیس، در وزارت خارجه ایران جاسوسی میکند و ماری به‌کلارندن نوشته بود که از وقتی بوره این موضوع را فاش‌کرده ایرانیان بیشتر مواظب هستند و استیونس نتوانسته اطلاعات جدیدی کسب کند.

Murray to Clarendon, Baghdad 18 th Jan. 1856 - Clarendon M. S. 57.

می‌دانست و آشکارا از انگلیسها تنقید می‌نمود (۱) البته باید اضافه کرد که دولت فرانسه بخاطر گله‌های انگلیسیها از این روش او ایراد گرفت ولی بوره تکذیب کرده نوشته بود که ایرانیان را بهیچوجه تشویق نکرده بود فقط حق را به‌آنها می‌داد. سفیر انگلیس ماری بوره را متهم می‌کرد و معتقد بود که رفتار بوره باعث شده‌که یرانیان در مقابل درخواستهای او سرسختی کنند(۲) و نوشته بود که رفتار بوره بامن و ایرانیان یکسان است و آنها را مردمی‌متمدن می‌پندارند (۳). برعکس سفیر فرانسه، چارلز ماری، سفیر جدید انگلیس از بدو ورود به‌ایران سر ناسازگاری گذارد و رفتار غیر دوستانه‌یی پیش گرفت که نارضایی‌شاه را سخت برانگیخت (۴) بخصوص رابطه بین صدراعظم و ماری بسیار بد بود و از مکاتبات خصوصی ماری چنان به‌نظر می‌رسد که رابطه خصومت‌آمیز بین وی و صدراعظم بیشتر جنبه‌های شخصی داشت و چنانکه پنداشته شده است بدستور دولت انگلیس نبود حتی دولت انگلیس رفتار او

۱ـ بوره در ملاقاتی با میرزا عباس معاون وزارت خارجه ایران گفته بود: «دولت فرانسه از انگلیس در سمت هرات اطلاع ندارد و در این خصوص امپراطور فرانسه را انگلیسها فریب داده‌اند چنانکه مرا هم در اینجا بهمین خصوص فریب داده‌اند و اولیای دولت ایران خوب می‌دانند که «مورا» بهانه‌جویی کرد و در زیر کاسه نیم‌کاسه‌بود اصل مقصودشان فقره هرات بوده و این کار جزئی را بهانه کردند...» آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد شماره ۱۲۶.

بعدا بوره در مکاتبات خود با دولت فرانسه این عقیده را تکذیب کرده بود و نوشته بود که انگلیسها از قهر ماری استفاده کرده بودند تا شرایط خود را به ایران تحمیل کنند.

۲ ـ ماری از هرگونه دخالت بوره در امور مربوط به ایران و پیشنهاد وساطت سخت برمی‌آشفت.

Bouree a Walewski. Tehran, 16 Juin 1856 A. N. F. vol. 26.

۳ ـ به‌علت شکایات ماری بالاخره سفیر انگلیس از وزیر خارجه فرانسه سخت گله کرده بود و درخواست نموده بود که بوره در ایران نماند.

٤ـ در نامه‌ای به تاریخ ربیع الاول ۱۲۷۲ شاه از رفتار ماری‌به صدراعظم شکایت کرده او را احمق و دیوانه قلمداد کرده بود و نوشته بود که تا ملکه انگلیس عذرخواهی نکند ماری رادیگر نخواهد پذیرفت. این نامه بعدا بدست انگلیسها افتاد وباعث اشکالات بسیاری شد.

Traduction d'une Lettre du Roi au Sadr Azam, Bouree a Walewski, 3 Jan. 1856 A. N. F. vol. 26.

را نمی‌پسندید و به او ایراد گرفته بود (۱)

اولین دعوا بین ماری و دولت ایران برسر مسئله حمایت فرهادمیرزا عموی شاه شروع‌گشت وبعدا مسئله میرزاهاشم‌خان پیش کشیده‌شد و این‌بار منجر به قطع رابطه گردید و ماری ایران را ترک کرد (۲)

درباره ارتباط قهر ماری ومسئله هرات بحث بسیار شده است و دولت‌های انگلیس و ایران هریك دیگری را مقصر قلمداد کرده‌اند بطوری که صحت گفته هیچکدام قابل اثبات نیست. از طرفی ایرانیان این دعوا را بهانه دولت انگلیس شمرده‌اند تا اینکه هنگام حمله دوست محمدخان به‌هرات نماینده آنها در ایران نباشد و چنان وانمود کنند که دراین کار دخالتی ندارند، از طرف دیگرانگلیسها این موضوع را بهانه دولت‌ایران قلمداد کرده‌اند تا وقتی که قوای ایران به‌هرات حمله می‌کند انگلیسها در تهران نماینده‌ای نداشته باشند تا از عملیات آنها جلوگیری نماید. چنان به‌نظر می‌رسد که این دو عقیده هیچکدام کاملا صحیح نباشند. اولا دولت ایران این دعوا را عنوان نکرده بود بلکه ماری آنرا شروع کرده بود پس نمی‌توانست طبق نقشه قبلی دولت ایران طرح ریزی شده باشد. از طرفی این‌گونه منازعات بی‌سابقه نبود و برسر حمایت اتباع ایرانی بارها با دولت انگلیس به‌نزاع پرداخته بودند بطوری که تامسن یکبار در نوامبر ۱۸۵۳ قطع رابطه کرده بود، و ماری نیز قبل از این در مورد حمایت فرهاد میرزا می‌خواست ترك مراوده نماید. علاوه بر این نامه‌هایی از کلارندن به ماری هست که

۱ــ در نامه دیگری ماری نوشته‌است که از «موقعی که به‌ایران آمدم نقشه این بود که به بهانه‌هایی مرا وادار کنند ایران را ترك کنم و آقای تامسن جای مرا بگیرد.

Murray to Clarendon Baghdad, 21 rst June 1856 and 12 th Feb. Clarendon M. S. 57 .

۲ــ میرزا هاشم خان مدتی در دستگاه دیوانی و سپس نظامی خدمت میکرد و با خواهرزن شاه ازدواج کرده بود. قبل از آمدن ماری به ایران او خود را تحت حمایت انگلیسها درآورده بودو نماینده آن دولت تامسن میل داشت شغلی به او محول کند ولی دولت ایران مخالفت کرده بود و میرزا هاشم خان به‌سفارت انگلیس پناهنده شده بود. ماری که‌به‌ایران آمد این منازعه را از سر گرفت و اصرار کرد که میرزا هاشم خان را به‌شیراز بفرستد ولی دولت ایران سخت مخالفت کرد تا اینکه ماری قطع رابطه کرد و ایران را ترك نمود. در این بین اخباری از رابطه نامشروع زوجه هاشم‌خان با تامسن و ماری شایع شد ونامه‌های بسیار بدلحنی بین دولتین ایران و انگلیس در این‌باره ردوبدل‌گشت که به‌تیرگی روابط افزود.

مهدی بامداد، «شرح حال رجال ایران»، جلد ٤، صفحه ۳۱۷، چاپ ۱۳٤۷.

اولا به او دستور داده شده بودکه درباره فرستادن میرزا هاشم بـــه شیراز پافشاری نکند و نامه‌های دیگری هست که اورا برای قطع رابطه بی‌موقع و ترك ایران سرزنش می‌کند که دولت ایران از آنها خبر نداشت. البته بعد از اینکه ماری ایران را ترك کرده بود دولت انگلیس ناچار بود از او حمایت کند (۱).

قسمت دوم

برای روشن شدن قضیه هرات باید مختصری از وقایع قبل از این دوره را توضیح داد. در سال ۱۸۵۱ م ــ ۱۲۶۸ هـ. صید محمدخان پسر یارمحمدخان (۲) در هرات به‌حکومت رسید و رابطه دوستانه‌یی با دولت ایران برپا نمود ولی کمی بعد کهندلخان حاکم قندهار به بهانه‌های مختلف تا نزدیکی هرات پیش رفت و صید محمدخان از دولت ایران یاری خواست. بنابه دستور ناصرالدین شاه قوایی به کمك او اعزام گشت که داخل شهر شد ولی بخاطر مخالفت‌شدید دولت انگلیس (۳) ایرانیان مجبور شدند شهر را تخلیه کنند و در ۱۸۵۳ م ــ

1- Clarendon to Murray, London, May 5th 1856 F. O. 539 .

بوره پس از مدتی تردید معتقد شده بود که پس از اینکه ماری ایران را ترك کرد دولت انگلیس درصدد برآمدکه از این واقعه به‌نفع خود استفاده کند و این دعوا را به مسئله هرات مربوط ساخت. گوبینو شخصا معتقد بود که جنگ ایران و انگلیس بخاطر دسیسه‌کاری مامورین فاسد انگلیس بود و به هرات‌ربطی نداشت.

Depeches Diplomatiques - P. 66.

۲- یارمحمد خان وزیر کامران میرزا سروزائی حاکم هرات بود که در سال ۱۲۶۰ او را به‌قتل رسانده خود به‌جای او به‌حکومت هرات رسید. پس از فوت یارمحمدخان در سال ۱۲۶۷ پسرش صید محمدخان به‌جای او برتخت نشست دولت ایران او را فورا شناخت.

«سه سفرنامه» باهتمام قدرت‌اله روشنی، صفحه ۲۲ ــ چاپ، ۱۳۴۷.

۳- یکی از ارکان اصلـــی سیاست انگلیس در شرق محافظت مـــرزهای هندوستان بود و هرات را یکی از مرزهای آن سرزمین می‌دانستند و مایل‌نبودند دولت ایران به‌آن ایالت دست یابد چون راه را برای رخنه روسها به هند باز می‌کرد. (ورسها طبق قرارداد ترکمانچای حق داشتند در هر منطقه از ایران قنسول بگمارند.) ولی دولت انگلیس در اجرای این سیاست متـــردد بود و سیاستمداران آن دولت چندین راه مختلف پیشنهاد می‌کردند، بعضی معتقد بودند که افغانستان را باید تحت یك حکومت واحد و مستقل درآید، بعضی‌دیگر می‌گفتند که آنرا باید تقسیم کرده نگهداشت ولی درهر حال قبول شده بود که دست ایران باید از هرات و افغانستان کوتاه باشد.

J. F. Standish "The Persian war 1856-7" Midle Eastern Studies, vol. 3 No. 1 1966, P. 22.

۱۲٦۹ هـ موافقت‌نامه‌یی منعقد کردند که ایران از هرگونه دخالت در هرات‌محروم شد (۱). پس از انعقاد این موافقت‌نامه صید محمدخان از پشتیبانی ایران ناامید شده به‌انگلیسها متوصل گردید (۲) و از آنها کمك طلبید ولی دوران حکومت او چندان طولی نکشید وبه‌زودی بدست شاهزاده محمد یوسف از خانـــواده کامران‌میرزاحاکم سابق هرات بقتل‌رسید. ظاهرا دولت ایران دراین‌کار دخالتی نداشت ولی از قرائن چنین به‌نظر می‌رسید که مخفیانه به‌محمد یوسف میرزا کمك شده بود تا به حکومت هرات رسید (۳).

در ذیحجه ۱۲۷۱کهندلخان‌درقندهار فوت‌کرد. تقریبامقارن بااین‌واقعه که هم زمان‌با رفتن ماری از ایران‌بود، دوست‌محمدخان‌که در کابل منتظر چنین فرصتی بود قندهار را گرفت (۴ و به خون‌خواهی دامادش صید محمدخان، متوجه هرات شد. محمدیوسف میرزا که رابطه نزدیکی با دولت ایران داشت فورا کمـــك خواست (۵).

از نظر دولت ایران مسئله مهم سیاسی مسئله هرات بود که طبق گفتا بوره تنها فکر سیاسی بود. شاه باطنا میل داشت هرات را بگیرد (۶) و از این

۱ــ طبق موافقت‌نامه سال۱۸۵۲ــ۱۲٦۹ قرار شد ایران در امور داخلی‌هرات دخالت نکند، تقاضای خطبه و سکه به‌نام شاه ننماید، نماینده دائمی در هرات نداشته باشد، هراتی‌های محبوس را آزاد کند، قشون به هرات نفرستد مگر در صورتی که نیروی خارجی به‌آن شهر حمله کندوحکومت هرات از آن دولت کمك بطلبد. در عوض دولت ایران شرط کرده بود که دولت انگلیس نیز بهیچ‌وجه در امور هرات نباید دخالت نماید.

Sneil to Malmsbury. Tehran 30 th Jan. 1853-I.O. 105.

2- Seyed Mohamad Khan to Thomson Feb. 1856 I. O. 107.

۳ــ نامه‌ای در آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲٦ هست که تاحدی این امر را ثابت می‌کند. در این نامه نوشته شده است: «...هرگاه مصلحت در بودن ظهیرالدوله (صید محمدخان) ندانند و صلاح دولت را در تغییر حاکم هرات بدانند آنهم اسبابش دردست است...»

۴ــ کهندلخان در ذیحجه ۱۲۷۱ فوت کرده ماری در ربیع‌الاول ۱۲۷۲ ایران را ترك کرد و دوست محمدخان در جمادی‌الاول ۱۲۷۲ قندهار را گرفت و دولت ایران در شعبان همان سال هرات را محاصره کرد...

۵ــ آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲٦.

۶ــ شاه میل‌داشت هرات را بگیرد ولی در صورت عدم پیشرفت این کار مایل بود که افغانستان به‌حالت سابق به سه قسمت مستقل باقی بماند.

اسناد و مدارك فرخ‌خان امین‌الدوله جلد ۱ چاپ ۱۳۴٦ صفحه ۱۵۹.

که هرات بدست دوست محمدخان که‌رابطه دوستانه‌یی با انگلیس داشت افتد سخت بیمناك بود (۱)، ولی باید گفت که علی‌رغم تصور دولت ایران دولت انگلیس در این دوره هنوز تصمیم مثبتی درباره هرات و خط‌مشی خـــود در افغانستان نگرفته بود (۲) و تصمیم کمك به دوست محمدخان بعد از حمله ایران به هرات اتخاذ شد (۳).

بدون شك، بودن بوره در تهران و رابطه امیدوارکننده‌ای که با فرانسه برقرار شده بود در خطی‌مشی ایران بی‌تاثیر نبود چون به پشتیبانی امپراطور ناپلئون سوم اتکا می‌کردند و چه‌بسا اگراین پشتگرمی نبود چنین تصمیمی گرفته نمی‌شد وجنگ شروع نمی‌گشت چنانچه در ۱۸۵۲ـ۱۲٦۹ که دولت ایران‌هرات را اشغال کرد فقط در مقابل تهدیدات انگلیس آنرا تخلیه کردند. البته بوره که عاقبت کار رایرای ایران وخیم می‌دید سعی کرد که آنها را برحذر دارد وبفهماند که دولت فرانسه چون با انگلیس هم‌عهد است نمی‌تواند از ایران حمایت کند ولی دولت ایران را کاملا ناامید نمی‌کرد (۴) و ایرانیان نیز گوش شنوانداشتند در جواب نصایح بوره نوشته بودند که: «مصالح طرف هرات یکی از مهمات عظیمه این دولت محسوب است امری نیست که از آن جناب با سفارتی دیگر استخراج شود بلکه دولت علیه باقتضای مصالح ضروریه ملکیه و ملاحظه اطراف آن کار نموده است و خواهد نمود» (۵).

۱ــ دراوایل سال ۱۸۵۵ ـ ۱۲۷۱ دوست محمدخان با دولت انگلیس‌قرارداد دوستانه‌ای منعقد کرده بود که باطلاع دولت ایران رسیده بود و چه‌بسا که دلیل حمله ایران به هرات ترس از عاقبت‌این‌دوستی بود.

2- Clarendon to Murray, Foreign Office 15th May 1856, F. O. 539.

3- J. F. Standish. "The Persian War 1856-7" Middle Eastern Studies. Vol. 3, No. 1 1966.

۴ــ در یك‌مصاحبه با میرزا عباس نماینده وزیر خارجه ایران بوره گفته‌بود: «همینکه خبر به امپراطور فرانسه رسد که «مورا» ترك مراوده کـرده است و انگلیس‌ها بنای حرکت بایران دارند بدولت انگلیس ابلاغ خواهد کرد که... از قراری که ایلچی من نوشته است «مورا» حق نداشته ترك مراوده نماید... در صورتی که دولت ایران طالب اتفاق با دولت انگلیس و فرانسه بوده است خود اقدام به حسن طلب کرده است وهنوز که کاغذی در راه بوده است ایلچـــی نبایست ترك مراوده نماید...»

آرشیو وزارت خارجه ایران، مجلد ۱۲٦.

۵ ـ ایضا.

با همه این ملاحظات، چون دوست محمدخان قندهار را گرفت و قصدحرکت بسوی هرات را داشت، دولت ایران آنرا دلیل کافی دانست و تصمیم گرفت که به محمدیوسف میرزا کمك بفرستد و در ربیع‌الاول ۱۲۷۲ اشتهارنامه‌ای انتشار داده شد تا بدان‌وسیله خط‌مشی دولت توجیه شود (۱).

از نامه‌های سلطان مراد میرزا حسام‌السلطنه والی خراسان که مامور کمك به محمدیوست میرزا بود، چنان استنباط می‌شود که نقشه دولت این بود که در هرحال هرات را بگیرد وظاهرا قراربراین بودکه‌قسمتی از قوای یران‌بسرکردگی سام‌خان ایلخانی (۲) از راه مسالمت‌آمیز وارد هرات شود ولی شاهزاده محمد-یوسف میرز در مقابل مخالفتهای هراتی‌ها حاضر نشده بود که قوای ایران‌در هرات مستقر شود (۳) و بنابراین به‌گفته حسام‌السلطنه ایرانیان بین محمد-یوسف و عیسی‌خان، یکی دیگر از خوانین هرات، نفاق انداختند و عیسی‌خان بطمع حکومت افتاده محمدیوسف را دستگیر کرده بود و به ایرانیان تسلیم نموده بود. ولی بعدا عیسی‌خان نیز حاضر نشد هرات را به ایرانیان واگذار نماید (۴) و از دوست محمدخان و انگلیسها کمك خواست (۵) بنابراین در شعبان ۱۲۷۲ سلطان مراد میرزا مجبور شد هرات را محاصره کند. محاصره هرات بیش از آنچه ایرانیان انتظار داشتند بطول انجامید و اهالی هرات با نهایت جدیت مقاومت کردند.

حسام‌السلطنه در این‌باره نوشته است: «گمان نفرمایید اهل هرات از اول تا حال در مقصود اولیای دولت غافل بوده‌اند که می‌خواهند به‌ملایمت و تدبیر تصرف کلی در شهر بهمرسد... و نکته این است که با هرکه کمال محبت و نوازش را می‌کنم و روی به‌خدمت‌می‌آورد و چون از غایت مقصود ما که تصرف هرات است مطلع می‌شود سر وامی‌زند... زیرا که همه این مردم عزت خود را

۱ــ «روزنامه وقایع اتفاقیه» ربیع‌الاول ۱۲۷۲.

دولت ایران در این‌دوره از همه وسایل تبلیغاتی که در دسترس داشت چه در ایران و چه در خارج استفاده می‌کرد. ماری در این‌باره نوشته بود «که صدر-اعظم فهمیده است که با پرداختن مبلغی پول می‌تواند همه‌گونه مقاله در جراید خارج چاپ کند.

Murray to Clarendon, Baghdad, 22 nd Dec. 1856 I. O. 111.

۲ ــ برای شرح‌حال سام‌خان ایلخانی رجوع شود به‌کتاب «سه سفرنامه» باهتمام قدرت‌الله روشنی، چاپ ۱۳٤۷، صفحه ۲۲۷.

۳ ــ آرشیو وزارت امور خارجه ایران جلد ۳٤.

4- Mission News Writer at Meshed, 27 th Shaaban - 1 rst May 1856 F. O. 539 .

5- Clarendon to Murray, Foreign Office, 2nd Oct. 1856 F. O. 539.

دولت انگلیس دولك روپیه برای او فرستاده بود.

در عدم تصرف هرات می‌دانند حالا کار با مردم از ملایمت و تدبیر گذشته و بخشنونت و شمشیر کشیده و پرده برافتاده... حالا که ما می‌کوشیم و شهر می‌خواهیم آنها می‌گویند نمی‌دهیم کار از تمهید و تدبیر گذشته است.» (۱)

ایرانیان مهندس فرانسوی بنام بهلر (۲) را برای اداره امور محاصره به کمك فرستادند ولی کاری از پیش نرفت و انگلیسها فرصت یافتند که به ایران‌حمله کنند.

عدم موفقیت حسام‌السلطنه را به‌کارشکنی‌های عمدی میرزا آقاخان نسبت داده‌اند (۳) ولی نباید فراموش کرد که دولت ایران بهیچوجه برای جنگ در دو جبهه آمادگی نداشت (۴) و از لحاظ مالی نیز وضع بسیار مغشوش بود، علاوه بر این حسام السلطنه شهرتی‌که به‌عنوان سرداری نامی کسب کرده با واقعیت چندان صدق نمی‌نماید شکایات از رهبری و خصوصیات اخلاقی او در نامه‌های موجود بسیار است (۵) درهرحال وقت از دست رفت و انگلیسها به خارك و بوشهر، سپس برازجان و خوشاب و بعدا محمره حمله کردند و درهمه‌جا با عقب‌نشینی و شکست ایرانیان روبروشدند.

بوره در این‌مدت چه می‌کرد؟ چنانچه ذکر شد بوره در وضعیت مشکلی‌قرار داشت و درخواست مراجعت به فرانسه نموده بود ولی ایرانیان که هنوز به پشتیبانی و کمك امپراطور میاندیشیدند ناامید نشده بودند، مرتبا نظریاتش را جویا می‌شدند ولی گوش به‌نصایح او نمی‌دادند. بالاخره در ذیقعده ۱۲۷۳

۱ــ آرشیو وزارت خارجه ایران ــ مجلد ۳٤.

۲ــ بهلر افسر قدیمی ارتش فرانسه بود که از خدمت آن دولت استعفا داده سه سال بود در خدمت دولت ایران بود. البته از اینکه یکنفر فرانسوی در محاصره هرات بود انگلیسها اعتراض شدید به‌آن دولت نمودند.

۳ خان ملك ساسانی، «سیاستگران دوره قاجار»، جلد ۱. تهران ۱۳۳۸، صفحه ۲۹ــ۳۳.

۴ ــ ماری خود از وضع نابسامان ارتش ایران و اشکالاتی که ایران‌برسرمسافت دوا به جنوب داشتند باخبر بود.

Murray to Clarendon, Tabrez, 15 th Feb. 1856 F. O. 539.

بوره نیز به‌نماینده دولت ایران گفته بود... «شما با این قشون بی نظم و سرگردان بی‌ربط و مشت خالی چطور می‌توانید در مقابل حمله انگلیس... بایستید این ایستادگی شما در این حالت به‌آن می‌ماند که با تاج و تخت خودتان بازی کنید...»

آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲٦.

۵ ــ نامه‌های شکوه‌آمیز از رفتار حسام‌السلطنه در آرشیو وزارت خارجه مجلد ۱۲٦ بسیار است.

نشان‌هایی که بوره خواسته بود از فرانسه رسید و پس از اعطای نشان به پیشگاه شاه و صدر اعظم وتنی‌چند از درباریان تهران را ترك نمود. دولت‌ایران احترامات بسیار برای حامل نشانها و بوره قائل شد و حتی سفیر را باکالسکه روانه مرز کردند، چون فکر می‌کردند که با اظهار این‌گونه دوستی و فرستادن هدایای گرانبها نظر موافق امپراطور را جلب خواهند کرد. مثلا حتی برای‌سفیر فرانسه در اسلامبول نشان فرستاده بودند و سفیر ایران فرخ‌خان حامل‌هدایای بسیار گرانبها برای امپراطور و امپراطریس فرانسه بود . (۱)

پس از بوره کنت دوگوبینو، به‌عنوان شارژدافر، مسوول امور سفارت فرانسه گشت و همان روال بوره را ادامه داد. در ضمن مشغول رتق و فتق امور مربوط به اتباع ایران که تحت‌لحمایه انگلیس بودند گردید (۲) و مسئل مهم و دامنه مذاکرات صلح به اسلامبول و سپس پاریس کشیده شد و در این مدت در تهران واقعه مهمی رخ‌نداد.

در این زمان دولت ایران فرخ خان غفاری را مامور فرانسه کرد تا شاید معاهده سیاسی را که نتوانسته بودند با بوره منعقد نمایند برقرار کند و به او دستور داده شده بود که به‌تفصیل توضیح دهد چگونه دول روس و انگلیس ایران راتحت فشارقرار داده‌اند وچگونه مانع‌از پیشرفت ایران‌شده‌اندو تذکردهد که معاهده تجارتی با فرانسه از نظر دولت ایران بی‌نتیجه است و ایران‌بدوستی و پشتیبانی سیاسی فرانسه احتیاج دارد و شاه شخصا از امپراطور خواهش دارد که «... این دولت را داخل میزان پوروپ نماید». (۳) در ضمن فرخ‌خان دستور داشت که در اسلامبول باسفیرکبیر انگلیس استراتفورد دو ردکلیف درباره قهر ماری و مسئله هرات مذاکره نماید (۴) و سعی کند این دو مسئله

۱ــ دولت انگلیس از وزیر خارجه فرانسه درخواست کرده بود که در چنین موقعیتی نشان به ایرانیان اعطا نشود ولی دستور والوسکی در این‌باره به‌تاخیر انجامید و نشانها به‌تهران رسیدند و بوره آنها را اعطا کرده بود.

Cowley to Clarendon, Paris - 24 th Aug. 1856 F. O. 539.

۲ ــ در آغاز جنگ شارژدافر انگلیس استونس قبل از ترك ایران اتباع ایران را که تحت‌الحمایه انگلیس بودند به فرانسویان سپرده بود. این اشخاص اغلب پس از رفتن انگلیسها ز تحت‌الحمایگی استعفا دادند. البته ماری می‌گفت این کار در اثر فشار صدراعظم بوده.

Depeches Diplomatiques, P. 39.

۳ــ اسناد و مدارك فرخ‌خان، جلد ۱، صفحه ۲۱.

۴ ــ در دستورالعمل درباب هرات به فرخ‌خان دستور داده شده بودکه بدولت انگلیس بگوید که از هرات حاضراند بگذرند بشرط اینکه قرارداد زمان شیل تجدید شود. این دستور را پس از تسخیر هرات نیز تکرار می‌کردند. ایضا صفحه ۲۹ــ۳۰.

را حل نماید. در صورت عدم موفقیت می‌بایست فرخ‌خان به فرانسه رود و «با اصرار امر را آنجا بانجام برساند و به‌اطلاع باطنی دولت فرانسه شاید بدون توسط ظاهری دولت مشارالیها امر را بگذراند.» واگر آنجا هم موفق نشد آنوقت باید به لندن رود «و آشکارا خواهش مدخلیت اعلیحضرت امپراتور فرانسه را درین امر بنماید وبه توسط امپراتور فرانسه کار را بگذراند.» (۱)

دستورالعمل فرخ خان قسمت بسیار جالب توجهی داردکه حاکی ازبی‌اطلاعی دولت ایران است که قبلا به‌آن اشاره شده است. به او دستور داده شده بود که به دولت فرانسه‌بفهماند که اگر «امپراطور فرانسه خیالش با خیالات ناپلیان بزرگ مطابق است و این دوستی که با دولت ایران کرده است و عهدی که بسته و سفیری که در تهران نشانده‌است مقصودش اخذ صرفه بزرگ است... ز یك وقتی خواهد شد که آن دودولت (انگلیس و فرانسه) بهم خواهند زد و در صورت ظهور چنین حوادث بزرگی دولت ایران به علت قرب به هندوستان می‌تواند اسباب بزرگی بشود و از همراهی و موافقت ایران با فرنسه و صرفه‌های عمده و کلیه بجهت دولت فرانسه می‌تواند حاصل شود...» (۲)

در دستورالعمل دیگری به فرخ‌خان پیشنهاد شده بود که اگر واقعا ببیند که دولت فرانسه دخالت در امر ایران نمی‌کند، «به‌ناچار حکم عقل این خواهد بود که به‌جهت رفع مضرات انگلیسها دولت علیه طرح خصوصیت کامل‌بادولت انگلیس بریزد اگر دولت انگلیس دولت ایران را باطنا با خود صادق بداندشاید بکنار بیاید...» (۳) البته دستور صحیح از اول می‌بایست همین باشد ولی دولت ایران تا شکست محمره واقعا حاضر به‌مصالحه نبود.

میرزا آقاخان توجه نداشت که دولت انگلیس ممکن است شرایط ایران را قبول نکند و هرچند که بوره به این موضوع اشاره کرده بود و شاه و فرخ

۱ـ اسناد و مدارك فرخ‌خان، جلد ۱ صفحه ۱۶.

۲ـ ایضا.

در جای‌دیگر به فرخ‌خان دستور داده شده بود که سعی کند با دول اروپایی و آمریکا قرارداد منعقد کند ولی می‌تواند به انگلیسها بگوید که «دولت ایران حاضر است از این قراردادها دست‌بکشد بشرط اینکه انگلیس هم از هرات دست بکشد...» ایضا صفحه ۳۸.

۳ـ ایضا صفحه ۳۷.

4- Depeches Diplomatiques, P. 46, 76.

خان نیز متوجه نقص دستورالعمل شده بودند ولی میرزا آقاخان نامه‌های بسیاری برای فرخ‌خان می‌نوشت و به‌او تاکید می‌کرد امر را انجام دهد ولی تا هنگامیکه اتمام حجت انگلیس را درنیافته بود به‌وخامت وضع پی نمی‌برد. وقتی فرخ‌خان به اسلامبول رسید با اتمام حجت انگلیس مواجه شد و فهمید که‌حاضر به‌مذاکره نیستند (۱) و اگر چنانچه تردید کند جنگ خواهد شد.

در بین مذاکرات خبر تسخیر هرات به فرخ‌خان رسید و همزمان با این خبر بوره نیز وارد اسلامبول شد. فرخ‌خان کمی دلگرمی پیدا کرده (۲) تماس نزدیکی با بوره برقرار نمود و با اطلاع او تصمیمات خود را گرفت، (۳) ولی دخالت بوره برای ایران فایده‌یی نبخشید.

فرخ‌خان شرایط مراجعت ماری (۴) همچنین پرداخت غرامت به هراتی‌ها و تخلیه هرات وصرفنظر از ادعای ایران‌برهرات‌راقبول‌کرد و از ردکلیف‌مهلت خواست تا موارد دیگر، ازجمله عزل صدراعظم و پرداخت طلب اتباع انگلیس و قرارداد با امام مسقط و انعقاد قرارداد جدید تجارتی را به‌تهران خبر دهد و کسب تکلیف نماید بشرط اینکه در این‌بین انگلیسها به ایران حمله نکنند ولی ردکلیف اصرار داشت که باید یکجا و بلاشرط قبول شود، بنابراین فرخ‌خان که بخصوص عزل صدراعظم را نمی‌توانست قبول کند (۵) تصمیم گرفت اسلامبول را ترك نماید و به پاریس رود. برای تبرئه خود نوشته بود که فرانسویان به او کمکی نکرده بودند.

فرخ‌خان در جمادی‌الاول ۱۲۷۳ وارد پاریس شد و پذیرایی شایانی از وی به‌عمل آمد و فورا بحضور امپراطور شرفیاب شد و در نامه‌هایی که به دولت

---

۱ - این اتمام‌حجت در شش فصل بود و مفاد آن ازاین قرار بود، تخلیه‌هرات پرداخت غرامت به هراتی‌ها چشم پوشی از ادعای ایران بر هرات انعقاد قرارداد با امام مسقط درباره بندرعباس پرداخت مبالغی که اتباع انگلیس از دولت‌ایران طلب داشتند انعقاد قرارداد جدید تجارتی و قبول برقراری قنسول در ایران و عزل صدراعظم.

2- Redcliffe to Clarendon, Therapia, 7 th. Dec. 1856 F. O. 539.

۳ حسین بن عبدالله سرابی «مخزن‌الوقایع» صفحه ۱۴٤، چاپ ۱۳٤٤.

٤ شرایط مراجعت ماری به تهران و نحوه معذرت خواهی صدراعظم از وی قبلا توسط میرزا ملکم‌خان و میرزا احمدخان قنسول ایران در اسلامبول با ردکلیف معین شده بود.

۵ عزل صدراعظم را ماری پیشنهاد نموده بود و بحق معتقد بود که صدراعظم حاضر خواهد شد همه شرایط را در عوض آن قبول کند.

خود نوشت از دوستی آن دولت وپذیرایی که از وی شده بود خبرداد (۱) که باعث خرسندی شاه شده بود، (۲) علاوه بر این در نامه‌یی بتاریخ ۲۷ جمادی‌ـ الاول به دولت خود نوشت که اگر کار در پاریس بگذرد خیلی بهتر خواهد بود چون «در اینجا انگلیسها نمی‌توانند کاری که در ایران بی‌پرده می‌کنند در اینجا با حضور دولت فرانسه بکنند» (۳) در ضمن باطنا فرخ خان می‌ترسید که اگر به انگلستان رود به‌او بی‌احترامی کنند. دولت انگلیس مایل نبود که مذاکرات در پاریس انجام شود ولی در مقابل پافشاری فرخ خان مترجمی از لندن به پاریس فرستادند و مذاکرات در آنجا انجام گرفت.

فرخ خان هنوز به پشتیبانی فرانسه امیدوار بود و لرد کالی سفیر انگلیس به دولت خود نوشته بود که فرانسه بی‌میل نیست در این امر دخالت کند و برای خودمحبوبیتی کسب کند.ولی‌طبق‌دستوردولت‌انگلیس لرد کالی‌مانع‌ازدخالت فرانسویان در مذاکرات اصلی صلح شد. (۴) در ضمن لرد کالی با والوسکی وزیر خارجه فرانسه تماس نزدیك داشت واز او درخواست کرد که فرخ‌خان را ترغیب نماید که شرایط انگلیس را بپذیرد. در این دوره رابطه دوستانه‌ای بین فرانسه و انگلیس وجود داشت و دولت فرانسه مایل نبود که باعث رنجش انگلیس برسر این مسئله شود بخصوص که انگلیسها از دخالتهای بوره گله‌مند شده بودند، بنابراین والوسکی طی چندین ملاقات با فرخ‌خان به او اصرار کرده بود که شرایط انگلیس را قبول کند وگرنه وضع بدتر خواهد شد. (۵)

کم‌کم فرخ خان از همه طرف تحت فشار قرار گرفت (۶) و به لرد کالی پناه برده به‌او گفته بود که‌تنها وبدون حامی مانده‌است و روسها و فرانسویها به او کمکی نمی‌کنند و فقط به منافع خود میاندیشند، و از او به‌عنوان یك دوست راهنمایی خواسته بود (۷). کالی نیز که دستور داشت امر را هرچه زودتر بگذراند او را نصیحت کرده بود که تردید نکند و قرارداد را امضاء نماید وگرنه ممکن است شرایط دولت انگلیس سخت‌تر شود.

۱ـ آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲٦.

2- Depeches Diplomatiques. P. 79 .

۳ـ آرشیو وزارت‌خارجه‌ایران مجلد ۱۲٦.

4- Clarendon to Cowley. Foreign Office. 27th. Jan. 1857 Clarendon M. S 274.

5 -Ibid 15th. Feb. 1857.

6- Ibid 18th Feb. 1857.

7- Ibid 7 th. Feb. 1857.

بالاخره بعد از مذاکرات مفصل دولت انگلیس قبول کرد که از چندین فقره از شرایط خود، از جمله عزل صدراعظم، پرداخت غرامت (۱) و فصل مربوط به بندر عباس بگذارد و فرخ خان بقیه شرایط را قبول کرد ولی بعدا با سرزنش شدید دولت خود مواجه شد(۲). فرخ خان در دفاع از کرده خویش نامه مفصلی برای شاه نوشته محسنات قرارداد را یك به یك شمرده بود (۳) ولی اشاره‌یی به عدم دخالت دولت فرانسه نکرده بود بلکه سعی نموده بود که دخالت آن دولت را بسیار مهم و موثر جلوه‌دهد تا قرارداد در تهران مورد قبول قرار گیرد، در صورتیکه نقش آن دولت فقط به اندرز فرخ‌خان و ترغیب او به قبول کردن و امضای آن محدود شده‌بود. فرخ‌خان در نامه‌یی به دولت خود از نقش دولت فرانسه چنین نوشته بود: «دولت فرانسه که اوایل از مداخله در کارهای ما کمال اجتناب را داشت کم‌کم خود را بطوری دخیل کارها می‌یافت که آخرالامر به کمال قدرت بنای توسط را گذاشت» (۴).

آنچه فرخ خان از دخالت دولت فرانسه نوشته است کاملا صحیح نبود ولی در قبولاندن قرارداد صلح در تهران بی‌تاثیر نبود.

دریافت خبر صلح شاه را خرسند کرده بود ولی پذیرفتن شرایط آن مشکل بود بخصوص که تبلیغات بسیار برای توجیه خط‌مشی دولت و برانگیختن مردم شده بود و اکنون شکست سخت به‌نظر می‌رسید و دشمنان صداعظم با امضای قرارداد مخالفت شدیدی می‌کردند (۵). گوبینو نوشته که از نفوذ خود استفاده کرده‌بود تادولت‌ایران رامتقاعد کندمعاهده را امضاء کند ومتذکر شده بود که چون قرارداد با وساطت امپراطور منعقد شده باید قبول شود. در ضمن از فرانسه به او دستور داده شده بود که‌نظر دولت خود را نیز در این‌باره باطلاع دولت ایران رساند. میرزا آقاخان خود نیز در توجیه قرارداد گفته بود که اگر اکنون قرارداد امضاء نشود باعث رنجش امپراطور خواهد شد. بالاخره با وجود اشکالات و معایب بسیار معاهده پاریس بامضای شاه رسید و می‌بینیم که رابطه‌یی

۱ـ شاه از اینکه فرخ خان در اسلامبول پرداختن غرامت را قبول کرده بود بسیار ناراضی شده بود.

«مکاتبات ناصرالدین شاه با میرزا آقاخان نوری»، مجله یغما، سال ۱۳۴۰ شماره ۱۴، صفحه ۱۰ـ۲۰۸.

۲ـ میرزا آقاخان نامه‌های بسیاری به فرخ‌خان نوشته او را برای قبول قرارداد و عجله در امضای آن سرزنش کرده بود.

«اسناد و مدارك فرخ‌خان، جلد ۱ صفحه ۲۹٤.

فرخ‌خان پیش‌بینی چنین ایرادات را می‌کرد و از والوسکی خواسته بود که نامه‌ای به دولت ایران بنویسد و توضیح دهدکه وی چاره‌یی جز این کار نبود.

۳ـ اسناد و مدارك فرخ‌خان، جلد ۱ صفحه ٤۲٦.

۴ـ آرشیو وزارت خارجه‌ایران مجلد ۱۲٦.

5- Depeches Diplomatiques. P. 88-9.

که ایران با فرانسه برقرار کرده بود چه‌نتیجه‌ای داشت.

رابطه ایران و فرانسه که این‌بار نیز مانند زمان فتحعلیشاه عاقبت چندان خوشی برای ایران نداشت، بعد از این دوره دیگر قطع نشد ولی اهمیتی را که از نظر دولت ایران داشت ازدست داد و تامدتی ناصرالدین شاه سعی نکـرد چنانچه قبلا سعی داشت موازنه‌یی بین قدرتهای بزرگـ روس و انگلیس برقرار نماید و به دخالت دادن قدرت سومی در امور ایران نیندیشید، ولی مسئله‌هرات به اینجا خاتمه نیافت و همچنان دولت ایران مشغول آن بـــود تا در ۱۲۷۹ بالاخره دوست محمدخان آن ایالت را ضمیمه مملکت افغانستان نمود و دولت ایران بمناسبت معاهده پاریس قادر به جلوگیری از این پیش‌آمد نبود.

عهدنامه پاریس مانند عهدنامه ترکمانچای یکبار دیگر ضعف دولت ایران را در مقابل اروپاییان نمایان کرد و چشم عده‌ای از رجال را به واقعیات روشن نمود (۱). بخصوص فرخ خان و میرزا ملکم که از نزدیك با این وقایع مربوط بودند به اشتباه بزرگـ دولت‌ایران پی‌بردند (۲) و بعد از مراجعت به ایران سعی کردند با ترغیب شاه وضع را اصلاح کنند (۳).

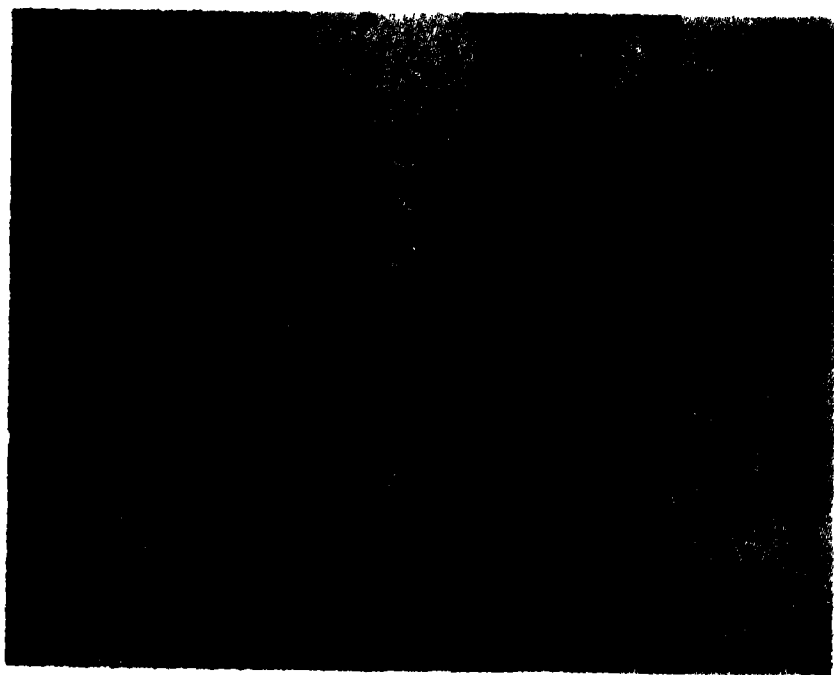
۱ــ محمد محیط طباطبائی، «مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان» چاپ‌تهران ۱۳۲۷، مقدمه صفحه د.

2- Malcom Khan a Bouree, Constantinople, 25 Aout, 1856 A. N. F. vol. 27 .

۳ــ محمد محیط طباطبائـــی «مجموعـه آثار میرزا ملکـم‌خان» صفحه ۵۲ و «اسناد و مدارك فرخ خان»، جلد ۳، صفحه ۳۳۰.

نگارش: دکتر سید حیدر شهریار نقوی سرپرست بخش

پاکستان‌شناسی وزبان اردو در دانشگاه اصفهان

بزرگواریهای استاد بزرگوار

درسالهای ۳۳ر۱۳۳۲ بودکه اینجانب درکلاسهای دوره دکترای فارسی دانشگاه تهران با تعدادی از دانشجویان (داخلی وخارجی) افتخار استفاده از محضر مبارك استاد عالیقدر جناب بدیع‌الزمان فروزانفر را داشتم. تدریس دو ماده دروس اجباری بعنوان متون فارسی وسبك شناسی بعهده آن استادفاضل وارجمند گذاشته شده‌بود. درآن زمان کلاسها در ساختمان دانشسرای‌عالی در

دیگی کاخ وزارت فرهنگ وهنرکنونی درحوالی بهارستان برگزار میشد .
اطاقهای درس نسبتاً کوچك وجمعیت دانشجویان هم محدود وکم بود. بااینکه
کلاس‌های دروس فوق در بزرگترین اطاقها تشکیل می‌یافت ولی بعلت اینکه
استاد در روشن‌ساختن غوامض از دیوان حافظ و شرح مطالب دشوار و دور
فهم ادبی ورفع اشکالات لغوی ودستوری از متون کلاسیك فارسی روش
بسیار جالب وشیوائی بکار می‌بردند جائی برای دانشجویانی که‌چنددقیقه دیرتر
می‌آمدند درکلاسها باقی نمی‌ماند وآنهادر هرمحلی که امکان داشت سرپا وا
می‌ایستادند.

استاد برای‌آنکه دانشجوئی در حین درس احساس خستگی نکند بیانات
پرمغز و فاضلانه خویش را با شوخی‌های ادبی بهم می‌آمیختند وگاه‌گاهی همه
حضارکلاس را می‌خنداندند. بعضی‌از دانشجویان بخود اجازه می‌دادند زیر
سایه مراحم استاد ولطایف ادبی‌شان که ازافکار بلند تصوف وعرفان سرچشمه
میگرفت به‌شوخی‌های مجازی نیز بپردازند. من‌باب مثال روزی یکی‌ازشاگردان
کلاس بنام آقای مقصودی پس‌از شنیدن صعوبات و مشکلات عشق حقیقی به
ایشان پیشنهادکرد چون عشق حقیقی دشواریهای زیادی را داراست بهتراست
ایشان نوعیت آنرا تغییردهند و به‌عشق مجازی بپردازند استاد درقبال چنین
پیشنهادی از بالای عینك بطرف دانشجوی مزبور نگاه‌کردند. نگاهی بسیار
ملاطفت و مشفقانه وبا تبسم ملیح همیشگی خود که اغلب برلبان ایشان
بچشم میخورد فرمودند: مقصودی عزیزم، من بدلیل سستی پا نمی‌توانم از پیچ
وخم‌های جاده عشق گیسودرازان بگذرم. مقصودی‌که اندام نسبتاً کوتاه ولی
حاضرجوابی وگل‌گفتن ید طولانی داشت ازپس پشت رفقای درجلو نشسته
پاسخ داد «جناب استاد سستی پا که دراین زمان غصه‌ای ندارد. تاکسی‌ماشاءالله
فراوان است و به‌آسانی میتوان باکمك آن این جاده را پیمود واز پیچ وخم آن
گذشت.» استاد خندیدند وبا صدائی که حاکی از ستایش استادانه در مورد
حاضر جوابی شاگردشان بود فرمودند: «مقصودی، حالا تو مارا به‌این جاده
میکشی! بیا فرزندم، این‌جاده پیشکش تو. بسلامت روی وخوش باشی»

از تمام همدرسان درکلاس شنیده بودم‌که استاد تمایلی‌به‌آن‌ندارندکه از
شاگردی بزودی امتحان‌کنند و برای آنکه آنها فرصت زیادی جهت مطالعات
گسترده و عمقی داشته باشند موضوع امتحان شاگردان دوره دکتری را تا
بتوانند برای سالهای زیاد به‌تعویق می‌اندازند و موکول به‌آینده نامعلومی
میکنند. من‌که دانشجوی پاکستانی و به‌اصطلاح دانشجوی خارجی بودم ازاین
اطلاع درمورد بتاخیر انداختن امتحان ازطرف استاد خیلی نگرانی داشتم برای
اینکه بعلت بورسی بودن اقامتم درایران برای سالهای دراز مقدور ومیسور
نبود اما علیرغم اینچنین شایعات بخودم جرأت دادم دراواخر سال‌دوم‌تحصیلی
موضوع امتحانم را پیش ایشان مطرح سازم. استاد برخلاف انتظار دیگران و

بدون درنگ روزی را برای امتحان تعیین فرمودند وبنا شد با۱۹کتاب یکشنبه هفته‌آینده بمنزل ایشان که درآنوقت درگوشه شمال‌غربی محل‌تقاطع‌خیابانهای درختی وحقوقی واقع شده بود بروم.

روز و ساعت تعیین شده فرارسید ومن با چهاربسته‌کتاب درست سر ساعت چهار بعدازظهر یکشنبه هفدهم خردادماه سال ۱۳۳۳ دم در منزل‌استاد از تاکسی پیاده شدم و زنگ در را بصدا درآوردم. مستخدم ایشان دررا باز کرد و بمن اطلاع داد استاد گرفتار تب شدید گشته وبستری شده‌اند. درآن حال وظیفه‌ام بود ازایشان احوالپرسی‌کنم واگر کاری داشته‌باشند درانجام آن بکوشم اما ترسیدم مبادا احوالپرسی‌من حمل بر یادآوری درمورد ایفای وعده امتحان شود مصمم شدم از مستخدم خانه خداحافظی‌کنم و برگردم و امتحان را ازطرف خودم موکول به‌بعد کنم. بسته‌های کتاب‌را برداشتم و منتظر تاکسی ایستادم. دقیقه‌ای نگذشته بود در منزل استاد مجدداً باز شد و مستخدم ازمن خواست دراطاق پذیرائی بنشینم واضافه نمود این پیغام خود استاد شماست. مردد بودم ولی اطاعت ازامر استاد واجب بود. واردمنزل شدم ودراطاق‌پذیرائی نشستم. پس‌از سه‌چهار دقیقه باحیرت مشاهده‌کردم استاد باکمك دیگران درحالیکه شال‌گردنی برسر بسته و پتوئی دور بدنشان پیچیده بودند و تب شدیدی از چشمانشان شراره می‌ریخت وارد اطاق شدند. درسلام واحوالپرسی برمن پیشی گرفتند وبا حال عجیبی درصندلی نشستند. من درچنین وضعی غرق درخجالت بودم واز آمدن خودم بی‌نهایت شرمسار و ناراحت ولی چاره‌ای جز اطاعت نبود.

برای استاد دوا وبرای من چای، آجیل ومیوه‌ها آوردند. استاد با صدائی لرزان که مبین کسالت سختی بود بمن امر فرمودند چای‌ومیوه میل‌کنم. اطاعت کردم سپس فرمودند تاریخ بیهقی‌را بازکنم و صفحه ۱۷۳ را بخوانم. میخواستم استدعاکنم امتحان را بوقت دیگری موکول‌کنند اما ایشان که اضطراب مرا خوب درك کرده بودند بامحبت فرمودند چیزی نیست، کسالت جزئیست.شما برای امتحان خودتان‌را آماده‌کردید و چهار بسته سنگین‌کتاب را نیز همراه آوردید دیگر نمیشود امتحان‌را برای موقع دیگری موکول ساخت. شروع‌کنید و کتابها را بیاورید جلو. این چه اصطلاحی است؟ این‌کلمه ریشه‌اش چیست؟ این عبارت چه مفهومی دارد؟ این شعر ازکیست؟ این چه‌نوع بحریست؟ سبك خواجه و خواجو چه خصوصیاتی را داراست؟ درباره شمس تبریزی چه‌اطلاعاتی دارید؟ تناسخ مولانا با تناسخ هندیان چه‌فرقی دارد؟ تغییردهندگان سبك خراسانی به‌سبك عراقی کی‌ها بودند؟ مروجین نثر مصنوعی چه‌اشخاصی بودند وآثار آنها چه خصوصیاتی را داراست؟ و دهها سئوال دیگر و پرسش‌های گوناگون را مطرح ساختند .

ایشان درهمان وضع نامساعد که تحمل آن کاملا دشوار بود درست برای

یك ساعت و۲۹ دقیقه از من امتحان‌کردند. از هرکتاب سئوالاتی پرسیدند و بتمام معنا امتحان را درست وحسابی برگزار فرمودند ولی درعین‌حال هرجائی که احساس کردند من ازگفتن پاسخ عاجز ماندم یا نتوانستم جواب‌کامل و مدللی بدهم ایشان باکمال رأفت بکمك من شتافتند ومانند کلاس درس لب بسخن گشودند و بگره‌گشائی و راهنمائی پرداختند و بدین‌ترتیب گاهی مرز دربین جلسه امتحان وکلاس تدریس ازمیان برداشته شد. درنتیجه ترس و وحشتی که از امتحان و ممتحن داشتم کم‌کم ازبین رفت.

من احساس خستگی کردم ولی استاد باتمام ناراحتی بدنی خنده بر لب داشتند و درقبال پاسخ‌گوئی من مرتب مرا تشویق میکردند وکمترین علامت خستگی یا ناراحتی درچهرهٔ تابناکشان خوانده نمی‌شد. راستی چقدر باید آدم بردباروبزرگوار باشد تا بتواند درتب شدید به‌عهد خودش وفاکند و یك ساعت ونیم برای امتحان شاگردی خودش را باکمال ناراحتی‌جسمی درصندلی‌میخکوب کند! امتحان ازمن بعمل‌آمد ولی پیش‌ازآنکه استاد بمن‌نمره‌قبولی اعطاء فرمایند من بایشان برای‌کسب توفیق فراوان درحفظ قول، دلسوزی برای شاگرد و وظیفه‌شناسی عالی‌ترین نمره را دادم.

درسال ۱۳۳٤ در اردوی دانشجویان دانشگاه تهران که از طرف وزارت دربار درآبعلی برگزار شده بود من هم شرکت ورزیدم . روزی اعلیحضرت شاهنشاه‌آریامهر باتفاق همراهان عالیمقام از جمله جنابان آقایان دکتر علی‌اکبر سیاسی رئیس وقت دانشگاه تهران، استادبدیع‌الزمان فروزانفر، دکتر عمید رئیس وقت دانشکده حقوق، دکترامیربیرجندی رئیس‌کنونی دانشگاه سپاهیان انقلاب و برخی از افسران عالیرتبه ارتش برای صرف نهار با مهمانان خود (دانشجویان) به‌آبعلی تشریف‌فرما شدند. پس‌از صرف نهار درتالار ناهارخوری برنامه‌ای تفریحی ترتیب یافت . من‌هم درآن شرکت نموده و قصیده‌ای را که درمدح شاهنشاه عالی‌جاه بزبان اردو گفته بودم خواندم. اعلیحضرت شاهنشاه آریامهر ازراه تشویق مرا درحضور خویش احضارفرمودند وپرسیدندقصیده‌ایکه خواندم به‌چه زبانی بود. عرض‌کردم بزبان اردو. فرمودند اینکه تقریباً هشتاد درصد واژه‌های‌فارسی‌را داراست بر دقت‌نظر ایشان درمسایل ادبی هم بی‌نهایت تعجب‌کردم و باستحضار ذات مبارك رساندم در همین حدود کلمات فارسی در اردو راه یافته وآن زبان را فوق‌العاده تحت تاثیر خود قرار داده‌است. فرمودند پس چرا اردو بقیه بیست‌درصد لغات فارسی‌را نیز قبول نکند اما پیش‌ازآنکه بنده پاسخی به‌استفسار ملوکانه بدهم استاد بزرگوار، نظر به‌کمك بمن در پاسخگوئی رشته سخن‌را در دست‌گرفته ومرا بگونه‌ای پیش اعلیحضرت همایونی معرفی نمودند واز من تعریف‌کردندکه بیش‌از پیش موردتوجه ملوکانه قرارگرفتم کوشش استاد مهربان در بالابردن احترام ومقام شاگردش درپیش شخص اول مملکت را به‌چه الفاظ وبیانی میتوان ستایش کرد. براستی خیلی

قلب رؤف و مهربانی داشت استادی‌که درآنچنان موقعیتی درمعرفی مشفقانه من سنگ تمامی را گذاشت.

باستفسار ملوکانه پاسخی دادم وخواستار آن شدم‌که با در نظرگرفتن نزدیکی و ارتباط زیادی که دربین‌دوکشور همسایه ایران و پاکستان وجود دارد تدریس زبان اردو در دانشگاه تهران آغاز و در رادیوی ایران‌هم بخش اردو بطور منظمی تاسیس شود. استاد نیز بر بجابودن پیشنهادات من صحه گذاشتند. اعلیحضرت همایونی درهمان موقع به‌ریاست دانشگاه وسایرمسئولان امور امر فرمودند توجه فوری به‌عرایض من مبذول‌گردد. طولی نکشید کرسی زبان و ادبیات اردو در دانشگاه تهران تاسیس یافت و رادیو ایران هم‌بطور منظم ومرتب شروع به‌بخش برنامه اردو کرد. ازطـرف دولت پاکستان بنـده مأموریت یافتم به‌تدریس اردو در دانشگاه تهران اشتغال ورزم.

بمحض آنکه استاد اطلاع یافتند من عهده‌دار تدریس زبان وادبیات اردو در دانشگاه شده‌ام بازهم بمن‌کمك فرمودند و درس اردو را جزو دروس اجباری دانشکده الهیات (موسسه وعظ وتبلیغ) قرار دادند. اردوکه در دانشکده ادبیات جزو دروس اختیاری دوره دکترا قرارگرفته بود و دراوایل‌کار درحدود ۲۲نفر دانشجو داشت در دانشکده معقول ومنقول تعداد دانشجویان آن گاهی ازدویست نفر هم متجاوزگردید. درنتیجه توجه خاص استاد به اردو استقبال عجیبی از دروس آن در دانشکده منقول ومعقول بعمل آمد.

بنده نه قوم وخویش استاد بودم ونه از کسانی بودم که‌بتوانم نفعی مالی یا سیاسی بایشان برسانم. هیچگونه انتظاری ایشان ازمن نداشتند ولی تا آخر عمر حامی و پشت‌پناه من بودند وتا می‌توانستند بـانهـایت صداقت و صمیمیت بمن محبت میفرمودند . همین محبتها و بزرگواریهای استاد بودکه من همیشه ازجان و دل ایشان را دوست داشته‌ام وتا آخرین نفس این روش ادامه خواهد یافت. روانشان شاد باد .

اهدائی دکتر محمد اسماعیل رضوانی

گروه تاریخ

یادداشتهای متفرقه ۱

۱ـدو شب پیش در محفلی که مشتمل بر نخبه افاضل تهران بود صحبت از بوستان و بیتی از ابیات مشکل بوستان بمیان آمد،که گوئی در مدت پنجاه سال آشنائی به‌سعدی و کلمات به‌آن بیت برنخورده بودم و در آن محفل‌هم نتوانستم بصحت و سقم بیت مزبور پی‌برم و یا معنائی که قریب بصحت باشد برای آن بیابم و خلاصه اینکه شعر مزبور همچنان لاینحل مانـد اینك نص آن از روی نسخه بوستانی که مرحوم فروغی بدستیاری دوست دانشمندم آقای‌حبیب‌یغمائی تصحیح فرموده است:

«سمیلان چو برمی‌نگیرد قدم وجودی است بی‌منفعت چون عدم»

و دو شعر مقدم برآن ویك بیت بعداز آن هم چنین است:

«یکـی در نشابـور دانـی چه گفت چـو افرزنـدنش از فرض خفتن بخفت

تـوقـع مـدار ای پسر گـر کسی کـه بی‌سعی هـرگز بجائـی رسی

سمیلان چو برمی‌نگیرد قدم..... الخ

و بیت بعداز آن:

«طمـع‌دار سود و بتـرس از زیـان کـه بی‌بهره بـاشند فـارغ زیـان»

در مراجعه بلغت‌نامه مختصری که در آخر نسخهٔ مصحح مذکور فوق طبع شده است کلمهٔ «سمیلان»: آب و لای ته‌حوض»، و بقراری که چند نفر از افاضل حاضر در محفل دو شب قبل اظهار میکردند همین ترجمه بهمین عبارت دربرهان قاطع نیز به‌کلمهٔ «سمیلان» داده شده است ولی خودم برهان قاطع را ندارم و هنوز مجال مراجعه به آن را در یکی از کتابخانه‌های عمومی هم پیدا نکرده‌ام ولـی با رجوع به‌کتاب لغت عربی «اقرب‌الموارد» مسلم شد که لفظ مزبور و یا بعبارت صحیح‌تر ماده‌ای که این لفظ باین معنی از آن ماده میتواند مشتق شود

۱ـ ازیادداشتهای استاد علامه سید محمد فرزان.

عربی است نه فارسی با این توضیح کـه:
«سمله» در زبان عرب همان گل و لای ته‌حوض را معنی میدهد ولی سمیل و بطریق اولی سمیلان باین معنی از آن ماده‌نیامـده است، اینك نص عبارت اقرب‌الموارد در ماده سمل:

«سمل‌الحوض سملا» نقاه من السلمه و اصلحه. وسمل عینه: فقاها بحدیدة محماه وقلعها، و سمل بین القوم: اصلح، و سملت الدلو: لم تخرج الاالسملـه للقلیه، و سمل‌الثوب سمولا و سموله و سمل‌الثوب سمالة: اخلق

و پس از تفسیر لغـاتـــی دیگر از ایـــن مـــاده که ذکـــر آن بـــرای منظور ما بی‌فایده است مینویسد: «السمل محرکه: الثوب الخلق ج اسمال... والسمل بقیه الماء فی الحوض والسمل کحنذر. یخلق من الثیاب، آنگـاه میگوید: «سملان الماء والنبیذ» بالضم بقایا هما و باز بعداز ذکر یکی از دو معنای سمله مینویسد:

«السمله ایضاً السمله»: الماءالقلیل جمع: سمل واسمال وسمال وسمول..»

و تمام آنچه در تفسیر کلمه مورد بحث از کتاب مزبـور استفاده میشود مربوط بمعنای مذکور در برهان قاطع میباشد همین است که نقل و عرض شد و چنانچه ملاحظه میفرمائید از ماده سمل وزن «فعیل» بمعنای آن قلیل یا گل و لای ته‌حوض و امثال آن نیامده است و بطریق اولی لفظ سمیلان» باین معنی داده نشده و نمیتواند ـ برحسب قواعد چنین وزنی از آن ماده باین معنی در متون صحیحه لغت عرب وارد شود. بلی در پایان بحث لغوی ایـــن ماده لفظ «سمیل» بمعنای جامه کهنه ذکر شده است:

«ثوب سمله و سمول و سمیل» ای خلق

نتیجه‌ای که از نقل نصوص مـذکور بدست آمد این است کـه اولا لفظ سمیلان اگر صحیح باشد عربی است نـه فارسی..... و ثانیاً لفظ «سمیلان» بمعنای آب و لای ته‌حوض (از ماده سمل که بهمین معنی وبمعنای متقارب با آن در لغت عرب مضبوط میباشد) نمیتواند ازیرا چنین وزنی در اوزن قیاسی ثلاثی مجرد نداریم و برخلاف قیاس هم در کتب لغت ظاهراً نیامده است. و ثـالثاً لفظ «سمیل» هم بمعنای مزبور علی‌الظاهر در لغت عرب نیست تا گفته که ممکن است الف و نون سمیلان علامت جمعی است که در فارسی بکار میرود و کلمه مزبور مانند بسی از کلمات عربی دیگر ادات جمع فارسی جمع بسته شده است مضافاً باینکه ترکیب بیت مورد بحث حکایت از منفردبودن‌کلمه مزبور میکند و نمیتواند در این بیت جمع تلقی شود حال از تمام آنچه گفته شد بگذریم و با فرض محال، فرض صحت لفظ و معنای آن را بهمان صورت که در متن بوستان مصحح فروغی و لغتنامه ضمیمه آن است بپذیریم، آیا میتوان شعر سعدی را باین فرض ناصحیح معنی کرد؟

وجوه نادرستی بیت مورد بحث برصورت مزبور فوق، علاوه برآنچه نسبت

به‌لفظ «سمیلان» اشاره شده از این قرار است:

۱ـ کلمه «سمیلان» نه فقط در زبان عربی غلط و بی‌سابقه است بلکه در فارسی مطلقاً سابقه استعمال فصیح ندارد و ظاهراً جز در این بیت مغلوط بوستان در نثر و نظم فارسی بهیچ معنی نیامده است و ضبط آن در برهان هم علی‌الظاهر برای ترجمه همین بیت سعدی بوده است ولاغیر...

۲ـ با اغماض از این همه مشکلات معنوی غیرقابل اغماض، نسبت «قدم برگرفتن» یا قدم برداشتن «به‌سمیلان» یعنی به‌گل و لای ته‌حوض آنقدر رکیك و قبیح و نامربوط است که محال مینماید سعدی استاد زبان فارسی و خلاق معانی در این زبان چنان نسبتی را تصور کرده باشد.

۳ـ فرض عدم نمودن برای گل و لای ته‌حوض به‌صرف اینکه نتواند «قدم برگیرد» فرض غلط و بیان رکیك و بی‌منطقی است، زیرا وقتی سلب فائده وجودی از گل و لای ته‌حوض صحیح بود و وقتی میتوانستیم وجود آن موجود را با عدم برابرگیریم که مسلم میشد آن موجود جز برای آن فایده خاص بوجود نیامده است و بعبارت دیگر وقتی بیان مورد بحث درست و منطقی و صحیح‌بود که گل و لای ته حوض فقط و فقط برای قدم برگرفتن آفریده شده باشد پس در حالی که اصلا شأن و شغل و فایدهٔ وجودی گل و لای ته‌حوض قدم برگرفتن نیست بیان مزبو غلط محض‌خواهد بود.

٤ـ بین معنای بیت براین وجه که در بوستان مصحح بتصحیح فروغی میابیم و معنای ابیات قبل و بعد آن مطلقاً نسبت و ربطی وجود ندارد. و خلاصه مطلب آنکه لفظ سمیلان بخودی خود در هرجا و بهرمعنی که باشد غلط است و نمیتوان با هیچ تأویل و توجیهی آن را صحیح دانست و لفظی که بمعنای گل و لای ته حوض و معانی متقارب با آن آمده است و هرلفظ دیگری هم که از این ماده بروجه صحیح بمعنای گل و لای ته‌حوض در این بیت آورده شود از حیث فصاحت و بلاغت و هنجار گفتار غلط و ناروا خواهد بود و بنابراین بطور حتم و جزم باید گفت این بیت سعدی با این صورت و معانی که به‌آن داده شده است غلط صریح است و البته دست نساخ و کتاب در آن راه‌یافته و آنرا باین صورت ناهنجار درآورده است.

پس صورت صحیح یا نزدیك بصحت بیت سعدی چه بوده و چیست؟

بعداز تأمل در صور و معانی که ممکن است به‌شعر مورد بحث داد برای این بنده مسلم و محقق گردید که لفظ «سمیلان» تحریفی است از کلمهٔ «شملال» که بردست ناسخین و کتاب کم مواد و پرمدعا روی داده است و این قبیل تحریف در الفاظ و عبارات متون فارسی و عربی و بیشتر در متون فارسی بسیار و بدون اغراق از احصاء و استقصا بیرون است.

علت این قبیل تحریف رسم‌الخط‌های سابقین است‌که اولا نقطه نمیگذاشتند ثانیاً دندانه‌های حروف دندانه‌دار رابدقت مراعات نمیکردند و در سایر اشکال

حروف نیز بجز خطاطان استاد رعایت کافی نمینمودند و فی‌المثل اختلاف بی
دو حرف لام و نون بندرت در نوشته‌های نویسندگـان عادی نمـودار میشد
همین رسم‌الخط آنهمه مشکلاتی را که در متون فارسی بدان برمیخوریم ایجا
مینمود. برای نمونه همین کلمه را برطبق آن رسم‌الـخط مینویسم: «سملان»
حال ملاحظه میفرمائید اگر فی‌المثل مگسی روی حرف «ل» بنشیند و یا حك
لکی نقطه مانند بردائره لام واقع شود «شملان» سمیلان میشود....

و اما معنی کلمه که شتر نرم راه سریع‌السیر است و مناسبت آن با حال
و مقال در بیت مورد بحث آشکارتر از آن است، که محتاج بتوضیح بـاشد
استعمال آنهم در زبان و زمان سعدی کمترین غرابت و وحشت و وحشیتی ندارد

تنها تصرفی که با این تصحیح در بیت مزبور باید نمود تعویض مکانـی
لفظ «چو» است بـا کلمه «شملال» آنهم بـرفرض اینکه متن بـوستان مصحح
مرحوم فروغی را موضوع حك و اصلاح قرار دهیم. و خلاصه کلام اینکه بیت
مورد بحث در اصل گفته سعدی رحمه‌اله این صورت را داشته است: «چوشملال
برمی‌نگیرد قدم «وجودی است بی‌منفعت چون عدم». و البته شعر براین وجـه
صحیح و متناسب با سابق و به حق است ولی در عین حال اصراری در تقدیم
و تاخیر کلمات مصرع محرف و صحت و سقم کلمات مزبور بجـز همان لفظ
سمیلان ندارم و احتمال میدهم با مراجعه بسایر نسخ خطی و چاپـی بوستان
صورتی کاملتر و صحیح‌تر از این صورت مورد قبول واقع شود. چیزی که برآن
اصرار دارم تصحیح کلمهٔ «سمیلان» است به «شملال» که برهرتقدیر یقینا آنرا
مطابق با واقع میشمارم واله‌الهادی الی الصواب.

animal to a human being. Simon is artistically and religiously sensitive. He represents the gradual alienation of the creative artist, in this century, as he is forced further and further into a position of isolation until he climbs so high in his ivory tower that he can communicate only with the spirits. After Simon, the savage society turns its violence against Piggy whose death symbolizes the complete defeat of the intellectual by the savage.

An *avant-grade* is, by definition, an advanced group which goes ahead of the majority of the people in society. In this respect Dryden in his time was *avant-grade*, so were Wordsworth and Coleridge; but what they rejected were the literary traditions of the previous ages. Today's *avant-grade* rejects the whole basis of society and, indeed, rejects the very society on which it preys. To this extent, it could more properly be styled a cultural guerilla group, owing allegiance to no one save its own members, contemptuous not only of the main body but also of civilization and culture. The theater, Artaud said, is the double of another world opposed to this dull and deadening existence we are so used to, a world whose reality "is not human but inhuman", where "man with his customs and his character counts for very little".

Alain Robbe-Grillet also seemed bent upon extracting the human personality from literature as fully as possible, leaving in its wake a convergence of things, a world unmarked by the human presence. What we are struck by in his fiction is the virtual disappearance of the human protagonist: the world of his novels is a world, it seems, in which there is no room for man, all the available room being taken up by the hard, resistant materialities with which the ghostly remnants of men collide. With the abstracting of human consciousness, we are left as near as possible to the zero degree of literature.

The frantic attempts to create a new art form every month, the compulsive search for novelty, the almost simultaneous acceptance and rejection of the latest, most modish experiment however perverse or abnormal it may be-all these are symptomatic of a dying man's feverish attempts to clutch on to something. All these things indicate the definite closing down of a civilization and the approaching death of a culture. This crisis in the twentieth century art and literature marks the end of the great period of human history which began with the Renaissance.

André Malraux once asked if man in the twentieth century could sui vive after God had died in the nineteenth. O'Neill's answer in *The Icema Cometh* is no. The derelicts in the play, all of them childless, symbclize humanity that is engaged in the landable act of committing suicide. Coul there have been a better prediction of the self-destructive situation of disi lusionment that twentieth century people are going through now? Since thei is no transcendental being, and therefore no universal plan, man has becom a random creature whose futile attempts to impose order on the surroundin chaos are merely absurd. He is seen as a victim at the mercy of an indiffei ent cosmos. Because he has rejected immortality, nothing has remaine for him. If there is no God, there is no law; so everything can be permittec The master of the world, after he was overthroned, was replaced by ma who on the grounds of indignant protest at suffereing has elevated himse to the leve of a God, who he believes observes the misery of the human coi dition with the indifferent eye of a Divine Cyclops.

Practically every work of contemporary art is one in which man, th human being, is tyrannized by a destructive ' force either in himelf or in uncontrollable universe in which he has tried to carve out a little room fc living. This has been expressed beautifully in *Lord of the Flies* where th destructive bestial forces operate counter to the forces of reason and civ lization. This theme is revealed in several scenes in the book where the boy perform destructive acts esepcially in the central portion of the novel whei the forces of Jack triumph over the forces of Ralph. It is present in th savage murdering of the sow in the ritual sacrifice of Simon, and in the wanton murder of Piggy. In the novel Golding seems to be saying that th bglood lust of the primitive hũnters is prevalent in modern man. The disin tegration of society is represented in two movements existing in the nov that imply two forces that govern every society: one is the tendency to o derliness represented in the parliamentary rules of the boys meeting, th other is the movement towards chaos as the boys participate in orgies c hunting and primitive dance and even human sacrifice. The killing of th sow is the climax of the book, the point at which the powers of destructic (embodied by Jack) triumph over the restraints of civilization (represente by Ralph). In chapter nine, the boys by murdering Simon kill everything th: represents imagination, poetic and religious inspiration. The moral deterior. tion of the boys is expressed in their regression to brutality from killing a

murdering God man has lost his own soul. This was really said in the Bible much better: "For what shall it a profit a man, if he shall gain the whole world, and lose his own soul?" This quotation from the Bible was originally quoted by Eugene O'Neill when he was being interviewed by J.S. Wilson in 1946. William Faulkner, in his famous Stockholm Address, also pointed out the fact that man may prevail as long as he does not lose his soul:

> ...it is easy enough to say that man is immortal simply because he will endure; that when the last ding-dong of doom has clanged and faded from the last worthless rock hanging tideless in the last red and dying evening, that even then there will still be one more sound: that of his puny inexhaustible voice, still talking. I refuse to accept this. I believe that man will not merely endure; he will prevail. He is immortal, not because he alone among creatures has an inexhaustible voice but because he has a soul... (italics mine).

It is sad to say that the inhabitants of the western hemisphere in the second half of the twentieth century have lost their souls and to them the only reality is the reality of death because they have become so disillusioned that they can no longer expect the coming of a Saviour. Their literature is devoid of any message and implies that the coming of a Messiah is sheer illusion. This has, of course, been dramatized beautifully in *The Iceman Cometh* which is about the impossibility of salvation in a world without God. In this play O,Neill's diagnosis of the spiritual malady of the twentieth century is profoundly expressed. The title of the play suggests the human situation. Mankind is waiting for the iceman of death instead of the Promised Saviour. When the curtain rises on Act I, the derelicts are waiting for Hickey, the hardware salesman, to visit them on one of his periodical sprees. When he arrives he invites the derelicts to come to terms with reality by discarding their private illusions. Over and above their illusions, however, stands Christianity, the collective illusion of what western men had until the end of the nineteenth century. Thus, by an extraordinary reconciliation of opposites, O'Neill equates the drunken Hickey with a twentieth century Messiah who brings no message with him except disillusionment and death.

buncular" lover. In the modern wasteland even the relationship between man and woman is sterile. Everywhere in this poem love either results in impotance or merely copulation. The reference to the typist is a picture of "love" so exclusively and practically pursued that it is not love at all. The tragic chorus to the scene is Tiresias, thé historical "expert" on the relation between the sexes. The fact that Tiresias is made the commentator is ironic. In *Oedipus Rex,* it is Tiresias who recognizes that the curse which has come upon the Theban land has been caused by the sinful sexual relationship of Oedipus and Jocosta. But Oedipus' sin has been committed in ignorance and the knowledge of it brings horror and remorse. The essential horror of the act which Tiresias witnesses in the *The Wasteland* is that it is not regarded as a sin at all-is perfectly casual, is merely the copulation of beasts.

The poem also described the month of April breeding lilacs but no new life in the dead hearts of men flowing over London Bridge in the winter fog of that Limbo which involves those "wretched souls who lived without disgrace and without praise" (thĕ secular attitude which dominates the modern world). In this poem ordinary twentieth century Londoners become part of the mass of lost souls Dante sees on the great plain just within the gate of Inferno. T.S. Eliot, in his praise of Baudelaire in 1930 wrote: "It is better, in a paradoxical way, to do evil tnan to do nothing: at least we exist". This is, of course, simply a restatement of Blake's "Active Evil is better than Passive Good." which reminds us of the secular mentality of the twentieth century where people seem to be friendly on the surface but when one tries to get emotionally involved with them he finds that on one "gives": no one will risk himself by "sympathizing"; no one has anything to "control". We are all imprisoned within the circle of our own egotism. The only emotion left in us is fear of emotion itself. The poem describes an evil which has permeated the life of mankind while no one and nothing is to blame, an evil not curable by shooting capitalists or destroying a social system, a disease which has so eaten into civilization that political remedies are about as useful as poulticing a cancer.

No real understanding of modern literature or art is possible without recognizing that for the vast majority of modern writers, artisits, critics and other moulders of public tastes and beliefs, God in the old sense of the word, is not dead but never existed and it must be admitted that the death of God has led to the enthronement of death itself because as a result of

and afterwards wondered if she weren,t possibly an old man holding her testicles tight in her hand to avoid their colliding with his. In Arrabel's *The Architect and the Emperor of Assyria*, the Emperor confides to the Architect the manner of his blaspheming when he is alone: he defecates, and, using the ordure, writes, "God is a son of a bitch".

The majority of contemporary artists are manifesting such tendencies towards violence, destruction of accepted mores and anarchy. The contemporary audience feels that it is a great sin to oppose the ongoing artistic trend. This combination of violence and animalism is found to a greater or lesser degree in almost every recent work of art. What meaning has Homer or Shakespeare in an age of inverting values? How shall we and the future generations live in a world from which the spirit and the last trace of reverence has been rubbed out? Isn't what we are witnessing today in the contemporary art an indication of the death of a culture and of a civilization? Of course, the modern artists justify themselves by referring to the social and moral disintegrations of the world wars, the impending horrors of atomic warfare, the dehumanizing effects of automation and a computerized society. But it should not be forgotten that the arts in general are not merely a mirror reflecting social and cultural values but are, on the contrary, powerful forces which shape and mould the way in which people live and behave. Take into consideration the spiritual loss and suicidal tendencies which permeate current art. Can we not conclude that both society and art are reflections of the neurotic menality of the twentieth century?

The decay of western civilization, for instance, is artistically depicted in T.S. Eliot's *The Wasteland*, a poem about spiritual dryness, about the kind of existence in which no regenerating belief gives significance and value to man's daily activities. In this poem, sex brings no fruitfulness and death heralds no ressurection. The theme of *The Wasteland* is attractiveness of death, or the difficulty in rousing oneself from the death in life in which the people of the wasteland live. In this long poem, which some critics believe is the most inportant seventeen pages in contemporary literature, the glories of past life and art are contrasted with the sordidness of a present where nothing exists but "stony rubbish" where men are concerned only with their 'profit and loss'; the un-conditioned love of Cleopatra (symbol of love for love's sake because she threw away an empire for love) for Antony has been contrasted with sex without love practised by a modern typist and her "car-

and thus the contemporary artist is constantly impelled to seek further excesses to gratify a warped taste which he has himself implanted in the public mind. Pinter's *The Homecoming* offers perhaps as frightening a picture as any contemporary play might render of shock effect. When the eldest son in the family, who had been abroad for several years, comes home and introduces his wife Ruth to an all-male household, it is only a matter of hours before his brothers have tried to make out with her. Finally his father and brothers propose to her that she stay and work as a prostitute for them. The most terrifying thing of all is the way her husband accepts this proposition indifferently. He prepares to leave and go back to America, where he had come from. Before leaving he sits on the arm of the couch holding his coat while his wife and younger brother are probably having an affair in the bedroom upstairs. Pinter shocks his audience not only by the casual and matter-of-fact way in which sex and prostitution are discussed in it, but also by the apparently inexplicable motivations of its main characters. Why should a woman, the mother of three children and the wife of an American college professor calmly accept an offer to have herself set up as a prostitute? How could a husband not only consent to such an arrangement but actually put the proposition to his wife? Why should a wife become erotically involved with her brother-in-laws?

In Arrabal's *Orison*, for example, when Fidio has said that God sees everything, Lilbe asks, "Does he even see when I have a pee?" 'Yes,' says Fidio, 'even that,' 'I'll be ashamed, now,' she says. Climando, in another play by Arrabal called *The Tricycle* asks Mita, 'Tell me, Mita-where shall we pee in heaven?' 'People don't pee in heaven,' she says. 'Oh, I am sorry,' he says 'You'll get used to it,' says she. In recent American plays there has likewise been some repetition of flatus incident. In Jean-Claude van Itallie's *I'm Really Here*, For example, Doris (patently the all-American movie star Doris Day) emits 'a long thin fart' in the presence of Rossano, the Italian movie type who is romancing her; and in Arthur Kopit's *The Day the Whores Came out to Play Tennis* there is a scene in which eighteen bare-bottomed ladies on the tennis court tilt their bottoms up to the astonished faces of the conservative old gentlemen in the exclusive clubhouse and fart in unison. In Tom Sankey's *The Golden Screw, or that's Your Thing, Baby*, there is a poet who a hundred-dollar bill in his rectum until his rent is due and then excretes it into the hands of his landlord. In *Molloy* Beckett has included a repulsively graphic secene where Molloy en-

realist poets, for example, distrust any practical utilization of language and for this purpose they must use expressions devoid of any intellectual or sensuous evidence. The same is also true of painting. It has been said about Picasso that he painted each time so differently as if he was going to discover the art of painting in each painting again. Picasso by creating inapprehenisble painting wanted to demonstrate that art and nature are entirely two different entities. The twentieth century is filled with such contradictions in art as if confusion in art is a reflection of the confused life of man caught up in the technological labyrinth of the contemporary society. Therefore we can find no special style in modern art which can be called modern. The one thing these many different modern movements in art have in common is that they are trying desperately to break through the hypocrisy and sentimentality of nineteenh century.

In a 'Confession' published in the French periodical *Le Spectacle du monde* (November 1962), Picasso admitted that 'from cubism on', he himself had satisfied the public with the 'many bizarre notions which have come into my head', anr adding that 'the less they (the public) understood, the more they admired them', he concludes as follows:

> Today, as you know, I am famous and very rich. But when I am alone with myself, I haven't the courage to consider myself an artist, in the great and ancient sense of that word... I am only a public entertainer, who understands his age.

We notice how this kind of thinking will force each artist to construct an ivory tower of his own to live, that is to say, in a world of his own devising, cut off not only from the ordinary world of common people but even from the corresponding worlds of other artists. In these ivory towers art languishes. Thus the art of the ivory tower is an art whose only possible value is an amusement value by which persons imprisoned within that tower, whether by their misfortune or their fault, help themselves and each other to pass their time without dying of boredom or of home-sickness for he world they have left behind; together with a magical value by which they persuade themselves and each othe rthat imprisonment in such a place and in such company is a high privilege. Artistic value it has none.

The chief source of strength in *avantgarde* art is the power to shock. Unfortunately, what shocks an audience to day will be acceptable tomorrow

The traditional painter, in painting a portrait, claimed that he selected certain characteristics of his model and then reflected them in his drawing. The modern artist does not draw a person but his own concept of that person who has sat as a model. In expressionism, surrealism and cubism, the painter paints the ideas instead of the objects. In other words, the painter closes his eyes to the objective external world and instead looks inwardly at the images that have been created in his mind. That is why in the twentieth century literary and artistic movements such as surrealism, the artists try to capture the unconscious states of their minds by using narcotics. For surrealists writing becomes like free association and therefore the writer can be compared to a patient marifesting his psychologically repressed feelings when put in a hypnotic trance. The roots of this idea, of course, can be traced to Freud's discovery of the unconscious, his emphasizing the hypocricy inherent in consciousness and the general tendency that drives us to camouflage ourselves. His theory justified in attitude of systematic distrust which curiously confirmed Valery's statements on "forgery" in literature and on impossiblity of being sincere. To him consciousness was a mask that prevenfed a person from relating to the external world freely, therefore, in spontanenus flow of artistic feelings, he believed, one should try to remove it. "Only the unconsciousness does not lie.", he said. 'It alone is worth bringing to light. At best the artist can prepare traps with which to catch the unconscious by surprise and to prevent it from cheating'. That is why in observing the works of such artists as Picasso and Dali we feel as if we are in a different world; a world which represents life beyond reality, though on the surface it might stand for the objective real world in which we live.

The literature of today lacks certain essential qualities. It no longer satisfies man's need for beauty. Modern art is anti-impressionistnc to the extent that it can be called "ugly" art because one can not find beautiful forms in it. For instance, pictorial values are neglected in modern paintings; melody and tone have disappeared from modern music. The modern artists escape from whatever is pleasant and agreeable, whatever may be good and seem interesting. They are keen on destroying the values of the traditional culture to the point of not communicating with their audience or, like Rimbaud, they prefer to use an artificial language in their poetry. Nothing perhaps is more gravely symptomatic of their whole attitude than their acceppance of such a divorce between concrete experience and the word. The sur-

CRISIS IN CONTEMPORARY WESTERN ART AND LITERATURE

By:
Bahram Meghdadi
Assistant Professor of English
Tehran University

Art is the voice of sensitive persons in each society transferring what they have perceived subconsciously to other members of the society. Ezra Pound has called the artist 'the antennae of the human race'. and Marshall McLuhan defines art as 'a radar which acts as an early alarm system enabling us to discover social and psychic targets in lots of time to prepare to cope with them'. The artist is thus regarded as a prophet or seer.

In modern art, however, we find a language which does not communicate. The modern artist deliberately tries to deform or distort reality. Thus, he destroys the human aspect of art and dehumanizes it. By separating art from the "living" reality, the modern artist explodes all bridges that lead to human interaction. He imprisons us in a complex world, a world surrounded by objects with which it is impossible to relate. Therefore, we are forced to relate ourselves to the artist and his work, not through our own reason and emotion but by finding the esoteric key. Hence, in a modern painting the portrait of a man has no resemblance to a "man" and it seems that the modern artist seeks pleasure in creating such unlikeness and consequently removing the human aspect from art. It is, of course, obvious that the twentieth century artist rebelled against bourgeoisie by creating such art but it should not be forgeten that by producing ambigous art and consequently isolating himself in his self created ivory tower he gave rise to another kind of bourgeois art.

Si les participants à notre Colloque n'y voient pas d'inconvénient, je me propose d'organiser la composition des listes précitées. La préparation et la tenue du IIIème Congrès d'Etudes du Sud-Est Européen est une excellente occasion pour réaliser une partie de ce travail. Il va de soi que mon action ne serait surtout fructueuse que pendant et après ce Congrès.

Lorsque nous arriverons à dégager l'apport iranien par l'intermédiaire des Turcs - apport varié et soutenu - nous aurons en même temps contribué à faire ressortir le *rôte extrêmement important d'Istanbul en tant que point de jonction entre la langue persane et la civilisation iranienne d'um côté et des langues et civilisations des peuples balkaniques de l'autre.*

Sur le plan pratique, un premier pas, fut-il timide, pourrait consister dans l'élaboration, avec l'aide des turcologues et des iranisants, d'une liste commentée de dictionnaires et d'études comportant un réel intérêt pour les stymologistes balkanisants. Ceci pourrait aussi être envisagé, plus tard, pour les autres domaines.

(3) Il serait extrêmement intéressant de faire publier de nouveau dans une des publications de balkanologie à grande diffusion l'article pertinent que Louis Bazin, Professeur de turc à la Sorhonne, avait consacré en 1957 à la turcologie. Bien entendu il s'agirait de tenir compte des travaux parus depuis.

En contrepartie, une liste commentée de dictionnaires étymologiques des langues balkaniques pourraient être communiqués aux iranisants et aux turcologues par les balkanisants.

Souvent, les chercheurs balkaniques se heurtent aux réponses qui invoquent l'impossibilité d'une bibliothèque d'acquérir la totalité des ouvrages de référence. C'est un fait. Mais on aurait tort de se résigner à une telle situation. Un sondage auprès des utilisateurs et une réflexion nous ont dicté les lignes suivantes:

a) Il serait extrêmement utile et relativement facile d'organiser la composition des listes commentées d'ouvrages et d'articles conseillés. Ces listes seraient envoyées périodiquement aux centres, aux institutions et aux chercheurs intéressés.

b) Préalablement, seraient dessées des listes de centres de recherches, de documentation et aussi des chercheurs isolées qui travaillent dans le domaine des apports orientaux dans les langues et les civilisations du sud-est européen. Ne devraient pas être négligées non plus les institutions qui ne s'y intéressent que dans une certaine optique (par ex. tel Institut d'Urbanisme dans une ville ou l'architecture orientale y est encore existante, surtout si cet Institut se préoccupe acuellement de l'intégration de l'architecture orientale ancienne dans celle de notre temps.) Seront indiqués les intérêts scientifiques précis et immédiats de chaque institution ou du chercheur isolé. Au fur et à mesure que des changements d'orientation se produisent, ils devraient être signalés.

A la lumière de cette liste, une carte serait dressée. Etant donné que chaque bibliothèque ne peut pas tout avoir, une répartition quant au domaine couvert, fur-elle souple, pourrait être organisée.

En matière de turcologie des travaux sérieux fournissent les relevés de l'état actuel de la terminologie de la vie traditionnelle à travers les provinces de la Turquie et des autres régions turcicophones du globe. (3). Les premières époques de la langue et de la civilisation turciques sont étudiées dans un nombre croissant d'études de détail qui sont presque totalement inconnues des balkanisants.

Cést pour toutes ces raisons que nous proposons:

a) que dans les bibliothèques spécialisées une plus large place soit désormais accordée aux articles et ouvrages traitant de l'apport oriental à la culture européenne mais particulièrement à celle de l'Europpe du sud-est.

b) que la partie concernant l'apport oriental aux langues et aux civilisations du sud-est européen soit *mieux représentée dans les bibliothèques*, que les catalogues systématiques comportent des *rubriques spécifiaues à cet apport*, que le lecteur-chercheur soit mieux renseigné au sujet *du contenu précis des ouvrages et des articles traitant cet apport*. Par exemple, le catalogue systématique d'une bibliothèques d'une des républiques dans le sud-est européen. il y un an, ne comportait pas de rubrique "turquismes" alors que l'on compte plus de 9000" turquismes" dans la langue locale. Mais tout ceci exige une longue préparation du personnel et des techniques. L'UNESCO aiderait sans doute cette réalisation

c) que dans le domaine précité une plus large place soit réservée à l'iranologie.

d) que soient suscitées des synthèses élaborées en commun par les iranisants et les turcologues sur l'état actuel de la recherche concernant les rapports irano-turciques. Ainsi, lors d'une prochaine réunion des savants sur l'Asie Centrale, aire culturelle par excellence de contacts irano-turciques, les résultats positifs de la turcologie peuvent être utilement éclairés par ceux de l'iranologie. Ie faudrait tout faire pour que leurs résultats soient le plus rapidement possible, mis à la disposition des balkanisànts et d'autres historiens de la culture européenne.

anciens et bien avant l'nstallation des Turcs en Asie Mineure. Même après leur installation, l'intensité de ces contacts n'a pas faibli.

Les recherches iranologiques, en Iran, mais aussi dans le reste du monde, connaissent un grand développement. (2) On assiste à une tacite répartition internationale dans l'iranologie. De jour en jour les précieux textes anciens sont découverts. Les éditions critiques dont ils sont l'objet apportent une mine de renseignements inconnus jusque là. Le nombre de dictionnaires et d'études qui leur sont relatives ne cesse pas de croître. Et pourtant... les balkanisants restent souvent mal et tardivement informés. Et pourtant...la nécessité de l'utilisation des travaux iranologiques a été souvent soulignée par les historiens de la culture matérielle dans les Balkans. Ils auraient pu les aider à dénouer de nombreuses énigmes dans les domaines qui sont les leurs.

(1) Voir le riche compte-rendu par Gilbert Lazard, Professeur de langue persane à la Sorbonne, du dictionnaire, publié en allemand, des mots turciques entrés à une certaine période dans la langue persane.

(2) En ce qui concerne les dictionnaires, il me semble utile que les balkanisants, et en premier lieu les linguistes, soient informés du matériel lexicographique que contiennent des publications comme *Logat-namé-ye Dehhoda*. Dictionnaire raisonné de la langue persane. il eut comme base quelques deux millions de rubriques écrites par Ali Akbar Dehhoda. *Logat-namé* est publié depuis 1947 par fascicules d'environ cent pages de grand format. Les fascicules ne suivent pas l'ordre alphabétique. Les lettres terminées sont les premières imprimées. Le lexique littéraire de la langue classique persane, l'origine historique et l'évolution sémantique y sont données; les valeurs des mots sont appuyées par des citations classiques avec l'indication de l'oeuvre et de son auteur. Cependant pouvait-on envisager la publication d'un dictionnaire aussi vaste et précis alors que la majeure partie des chefs-d'oeuvre classiques de la littérature persane n'ont pas fait l'objet d'édition définitive et critique? Sans avoir une valeur éternelle, *Logat-namé, pour* le moment, rend d'énormes services à ceux qui s'interrogent sur l'évolution sémantique du persan. A ce titre, il peut aider aussi les balkanisants.

Mais la Turquie est aussi un pays balkanique et européen. Avant leur disparition. les traces orientales y sont relevées aujourd'hui comme dans tout autre pays balkanique.

Généralement, les chercheurs balkanisants non-orinetalistes ont tendance à nommer tous les apports *venus par le canal turc* "turquismes". Il apparaît cependant, de plus en plus, la nécessité de rechercher l'origine plus lointaine et antérieure de ces apports et les voies de leur cheminement. D'où l'importance des sources iraniennes. Ceci est surtout vrai pour l'histoire de la culture matérielle. L'écueil énorme dans ce domaine, qu'il s'agit d'éviter, est un nationalisme étroit qui se prétend scientifique; ce risque se retrouve dans tous les pays, mais heureusement le nombre des chercheurs qui n'acceptent d'être guidés que par les faits concrets de l'histoire culturelle est de plus en plus grand.

Tout de suite donc une exigence s'impose une collaboration pluridisciplinaire est absolument n'ecessaire. Une collaboration plus étroite, plus suivie, des contacts plus fréquents entre linguistes et historiens de la culture seraient très souhaitables. Echange de travaux, et d'informations sur les travaux publiés ou en cours de préparation. Dans un tel échange, l'iranologie a sûrement sa place. Dans le sens inverse maint trait "balkanologique" pourrait être utile aussi aux iranisants. Pour ne pas être utopistes, disons qu'une information rapide et aussi complète que possible, organisée dans ce domaine, serait un pas décisif accompli. Un grand nombre de revues scientifiques à petite diffusion, un nombre impressionnant de langues, sont autant de difficultés à surmonter. Cette communication a été prononcée au cours du Colloque international d'Jstanbul à la jonction des cultures balkaniques, méditerranéennes, slaves et orientales qui

S'est tenu à Istanbul entre le 15 et le 20 octobre 1973 sous le haut patronage de L'UNESCO.

En ce qui concerne l'iranologie, il ne faut pas oublier que tout en étant une science indépendante en soi, et à part ntière, elle peut aussi être considérée comme une partie de la turcologie et dans une certaine mesure de la *balkanologie*.

Cette affirmation prend pleinement son sens dans le contexte du passé culturel complexe de l'époque ottomane et en particulier dans celui des traces de ce passé dans le sud-est européen. Cependant des contacts turcico-Iraniens dans le domaine de la civilisation (1) datent des temps les plus

Dejan BOGDANOVIC

Chargé de Conférences à l'Institut
National des Langues et Civilisations Orientales
Université de Paris (III)
Chargé du Fonds de la langue persane et de la civilisation iranienne à la B.I.N.L.C.O.

L'IRANOLOGIE A LA RENCONTRE DE LA BALKANOLOGIE*

La présente communication a pour objectif d'apporter le point de vue d'un iranisant sur l'importance de l'ultilisation des résultats positifs de *l'iranologie* lors des travaux *balkanologiques.* A des degrés différents, certains résultats des iranisants turent déjà utilisés, de temps en temps, pour l'élaboration des grandes synthèses balkanisantes.

D'autre part, les historiens de la culture matérielle d'un pays balkanique donné, comparent de plus en plus les relevés de leurs enquêtes avec les travaux concernant d'autres pays balkaniques.

La place des résultats de la *turcologie* est dans ce sens très importante. La Turquie occupe une place de choix pour la recherche scientifique *d'iranologie appliquée à la balkanologie.* A côté des éléments purement turcs, la culture de l'Empire Ottoman avait assimilé maints traits de civilisations arabe et iranienne. En plus, certains traits de civilisation arabe sont passés aux Turcs par l'inmédiaire des Persans. C'est le cas ontamment d'un lot important de mots arabes: ils arrivèrent aux Turcs*1 par l'aire linguistique persane. Culturellement, la Turquie*2 de l'Empire Ottoman, principal canal de propagation de la cuhure orientale, Toutes les sources dans ce domaine n'ont pas encore été publiées.

---

*1 aprés le passage

*2 est l'héritière

2- The traditional term *common*, as opposed to *proper*, covers both the subclasses of uncountable and non-proper-countable. Its coverage is, therefore, wider than the term *non-proper* used in this discussion.

3- There are subtle differences between (5a), (5b), and (5c), but for the purposes of this discussion, they have been ignored.

4- A noun can be made definite by means other than the use of the definite article: the use of the possessive adjectives, or of the possessive marker, s, or of the demonstratives with the noun will serve the same purpose. This, however, goes far beyond the scope of our discussion.

Elephant likes peanut.

Cat is (an) animal.

12.3 Since the noun type non-generic-definite is commonly represented in Persian by Φ –, Persian learners of English have the tenency to forget to use consistently the definite article *the*, which is the surface marker of this noun type in English. It is common. therefore, to hear Persians say sentences like:

Pencil is on (the) table.

Television is out of order.

Teacher asked me a question.

When Persian learners of English become aware of the problem of omitting the definite article in English, they often go too far in correcting themselves and consequently place the article in front of generic noun types and produce sentences of this kind:

The men are usually taller than the women.

The cats like milk.

She likes the children.

The air is necessary for every living animal.

What the Persian speaker means, of course, is men, women, cats, and children in general rather than any specific grouping to them.

Judging by his experience as a student and as a teacher of English, the present writer believes that one of the most stubborn grammatical problems for Persian learners of English is the correct use of the surface structure markers of the generic, definite and indefinite noun types. This is a problem which becomes less troublesome as the student's experience with English expands, but one which perhaps never disappears altogether. As this writer believes that the teacher of a foreign language is greatly benefited by a contrastive knowledge of the learner's mother tongue and the foreign language in question, it is hoped that the discussion presented here may be of some practical use to those who are engaged in teaching English to Persian students.

M. R. Bateni

Notes

1- In the semantic definitions presented here, I have often drawn on Chafe, Wallace L., *Meaning and the Structure of Language*, The University of Chicago Press, 1970.

As in the case of English, a Persian noun type not only may be represented in he surface structure by more than one marker (2, 3, 4, 5) but some single marker may represent more than one noun type. For example, Φ -- (that is, the use of the noun without any marker) can be the marker of the proper, the generic, or the non-generic-definite noun type this situation may give rise to ambiguity, especially in the two latter cases, as may be expected. Chafe's observation for English seems to be true for Persian as well. If the verb is optionally marked generic, an ambiguity may arise, as it does in (2) (which can also be interpreted as non-generic-definite in which case the examples must be translater respectively as The child plays, The children play); if it is obligatorily marked non-generic as in (3 and 4), no ambiguity arises. Here again, it is the present tense of the verb wihch has the option of being generic or non-generic.

12. Comparison

12.1 As the distinction between countable and uncountable which exists in English nouns in missing in Persian, it may be expected that Persian learners of English are confronted with a problem in this respect, and this, in fact, turns out to be the case. As was poined out earlier, all Persian nouns are countable and so can be pluralized. Therefore, it sounds natural to Persians to say in English:

These equipments are good.

I have a good news for you.

He spilled the coffees.

It is evident from our analysis above that this problem does not stem simply from surface structure differences, but rather from a difference in the semantic structure of the language.

12.2 We have seen before that the generic-countable noun type in English is represented either by Φ —P, or the —, or a—. Since the corresponding noun type in Persian is commonly represented in the surface structure by Φ—, Persians tend to use their native pattern in English and produce sentences like:

Orange is very expensive these days.

Number	Marker	Persian Example	English Translation
1	ø—	tehran šahr-e bozorg-i-st	Teheran city-of big-a-is Teheran is a big city
2	ø—	bačė bāzi mikonad	Child play does Children play.
	ø—P	bače-hā bāzi mikonand	Children play do Children play.
3	ø—	ketāb pāre ast	Book torn is The book is torn.
	ān—	ān ketāb pāre ast	That book torn is That book is torn.
4	ø—P	ketāb-hā pāre ast	Books torn is The books are torn.
	ān—P	ān ketāb-hā pāre ast	That books torn is. Those books are torn.
5	yek—	yek ketāb nevešt	One book wrote-he He wrote a book.
	ø—i	ketāb-i nevešt	Book-a wrote-he He wrote a book.
6	čand—	čand nafar āmadand	Few individual came Some persons came.

It is interesting to note that not only may a noun type be represented in the surface structure by more than one marker (5), but some single marker may represent more than one noun type. For example, *the* can be a marker of the countable-generic type (5) or a marker of the countable-non-generic-definite type (6); *a* can perform the same function as *the* and be a marker of the countable-generic type (5) or else be a marker of the countable-non-generic-non-definite type (8).

This situation may give rise to ambiguity. Chafe (1970) observes that the notion of generic vs. non-generic spreads from the verb into the nouns associated with it. Therefore, if the verb is optionally marked generic (that is, if it can be used both generically and non-generically), an ambiguity may arise as it does in (5b and 5c); if it is obligatorily marked non-generic, no ambiguity will be caused as in (6, 7 and 8). It is most often the present tense of the verb which has the option of being generic or non-generic. Later on we shall present evidence from the Persian language which supports this point of view.

11. Surface Structure Representations in Persian

The surface structure markers of each of the Persian noun types (paragraph 9) is given and exemplified below. The same notation as above is used here. The numbers refer to the corresponding numbers of the noun types in paragraph 9. Two translations of the Persian examples are provided, literal and non-literal.

From the interaction of these distinctions, six types of noun emerge which differ from one another in at least one semantic property, as follows:

1. proper	2. non-proper generic	3. non-proper non-generic definite singular
4. non-proper non-generic definite plural	5. non-proper non-generic non-definite singular	6. non-proper non-generic non-definite plural

10. Surface Structure Representations

The surface structure marker(s) of each of the nine English noun types in question is given and exemplified below. (Φ means no marker before the noun, P means plural, and -- indicates the place where the noun is placed. The numbers refer to the corresponding numbers of the noun types in paragraph 8.)

Number	Marker	Example
1	∅ —	Milk has something for everybody.
2	the —	The milk has gone bad.
3	some —	Some milk has splashed on the floor.
4	∅ —	Chicago is a big city.
5 (a)	∅ — P	Cows give milk.[3]
5 (b)	the —	The cow gives milk.[3]
5 (c)	a —	A cow gives milk.[3]
6	the —	The cow is in the field.[4]
7	the — P	The cows are in the field.[4]
8	a —	A person knocked at the door.
9	some — P	Some books were given to him.

From the interaction of the distinctions demonstrated in the diagram, nine types of noun emerge which differ from one another in at least one semantic property, as follows:

1. uncountable
   generic

2. uncountable
   non-generic
   definite

3 uncountable
   non-generic
   non-definite

4. countable
   proper

5. countable
   non-proper
   generic

6. countable
   non-proper
   non-generic
   definite
   singular

7. countable
   non-proper
   non-generic
   definite
   plural

8. countable
   non-proper
   non-generic
   non-deginite
   singular

9. countable
   non-proper
   non-generic
   non-definite
   plural

Corresponding Semantic Distinctions in Persian

9. Apart from the distinction of countable vs. uncountable, all other semantic distinctions discussed above exist in Persian. This means that all nouns in Persian are countable and can be pluralized. The diagram presented for English, therefore, when adapted for Persian, takes a simpler shape, as demonstrated below:

nouns
uncountable
non-generic
definite (2)
non-definite (3)
generic (1)
countable
proper (4)
non-proper
generic (5)
non-generic
definite
singular (6)
plural (7)
non-definite
singular (8)
plural (9)

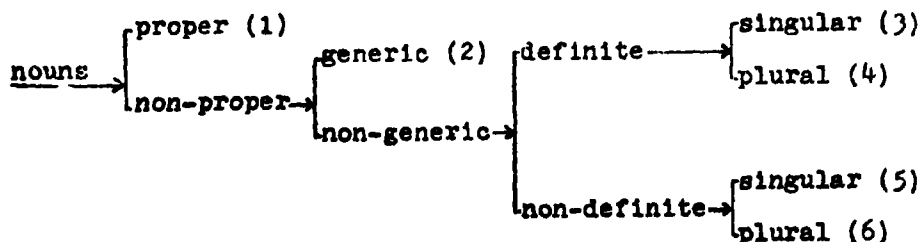
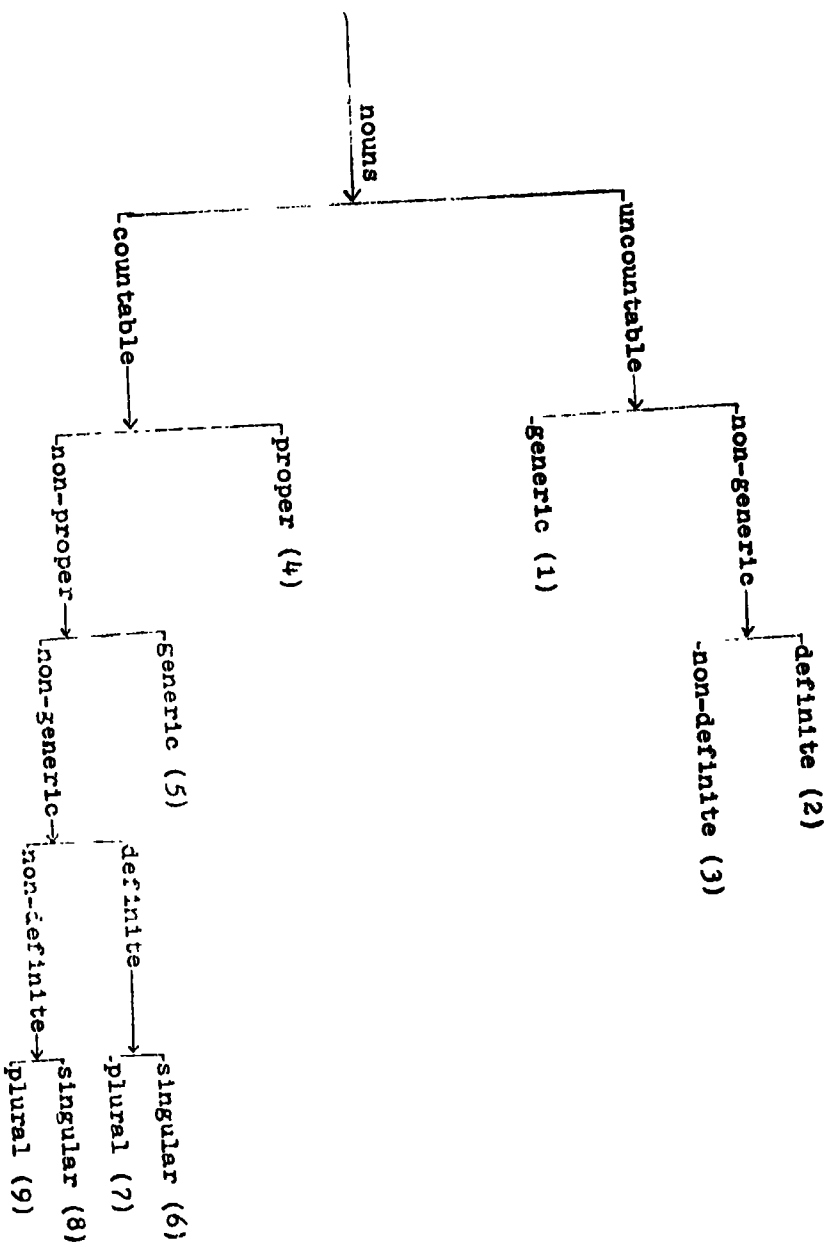



table is used either generically or non-generically. A generic countable noun is one whose members are in general affected by whatever statement is being made. By contrast, a non-generic countable noun is one of which one or more particular members, but not its members in general, are affected. The same applies to the uncountable noun with the difference that the whole of the undifferentiated substance or phenomenon, which stands as its referent, is referred to when it is used generically and some particular instance of it is referred to when it is used non-generically.

6. Definite vs. Non-definite

A non-generic noun, whether countable or not, is subject to a further distinction depending upon whether or not the member(s) or the instance being referred to is believed to be identifiable to the hearer. If it is identifiable, the noun in question is definite. Otherwise, it is called non-definite (or indefinite).

7. Singular vs. Plural

A countable-non-proper noun is subject to the further distinction of singular vs. plural. If only one member of the class of individuals designated by the noun is being referred to, then the noun is singular; if two or more members are involved, the noun is plural.

8. The following diagram shows the interplay of the above semantic distinctions of the noun in English.

CATEGORIES OF THE NOUN IN ENLISH
2. COUNTABVE VS. UNCOUNTABLE (1)

A dichotomy exists in the semantic structure of the English language which results in the division of its nouns into *countable* and *uncountable*. A countable noun embraces as its referent a class of members each of which is conceived to be a separate entity, like the English noun *book;* whereas an uncountable noun has as its referent something which is conceived to be an undifferentiated mass, like the English noun *equipment*.

3. Proper vs. Non-proper

The class of countable nouns further undergoes the division into *proper* and *non-proper*. A proper noun, like *Chicago*, signifies as its referent a single entity. In other words it is a class whose membership is confined to one member only. This characteristic gives rise to two further properties of the proper noun: (a) a proper noun, by virtue of the fact that its referent is unique, is inherently definite (supposedly known by the speaker and the hearer); (b) although inherently countable, it is not counted since counting logically involves more than one item. A non-proper noun, by contrast, signifies a class of more than one member, usually an indefinite number, like the English noun *city*. (2)

4. Transitory Semantic Distinctions

Apart from the dichotomies of countable vs. uncountable and proper vs. non-proper and some others which are inherent properties of the noun in the sense tat they stay with it in all contexts, there are further semantic distinc-ions which a noun carries depending on how his members are affected by the statement made in the sentence in which it performs its function. These distinctions, which are termed transitory to distinguish them from the inherent ones, are generic vs. non-generic, definite vs. non-definite and singular vs. plural.

5. Generic vs. Non-generic

A noun of the subclass uncountable or of the subclass non-proper coun-

1. Introduction

This paper is an attempt to explain, through a contrastive analysis, the enormous difficulty that native speakers of Persian confront in learning and using correctly the English definite article, *the*. Considering the fact thar the two languages concerned both have the semantic categories of generic, definite and indefinite, the point of view maintained here is that the difficulty facing Persian learners of English is in this respect not of a conceptual nature, but rather stems from the different surface structure representations of these categories in the two languages.

Before the surface structure representations are contrasted in order to bring to light the differences involved, we should first demonstrate how these semantic distinctions are made in each of the two languages. Since other semantic dichotomies (such as countable vs. uncountable, singular vs. plural) closely interact with the distinction of definite vs. indefinite which is the focus of this paper, these dichotomies must also be dealt with in this discussion in order to give a better perspective on the subject matter. Consequently, the discussion starts with a semantic definition of these categories and then moves to their interaction and finally contrasts their surface structure representations in the two languages concerned and points out the kind of interference which results from them.

M. R. Bateni
Department of Linguistics

Remarks on Semantic Categories of the Noun in English and Persian

میشود، بدینسان که the قبل از هراسم معرفه‌ای ظاهر میشود.
ولی مقوله معرفه در روساخت زبان فارسی به صورت‌های مختلف نمایان میشود. وقتی اسم در مقام فاعل باشد، ممکن است هیچ علامتی نداشته‌باشد (یعنی نبودن علامت، خود نشان معرفه باشد) مانند **کتاب** در جمله «کتاب پیش من‌است.» گاهی ممکن است **آن** قبل‌از اسم‌قرار‌گیرد، مانند وقتی گفته میشود «آن کتاب پیش من است.» در فارسی محاوره‌ای اغلب مصوت /e/ به‌دنبال‌اسم اضافه میشود و آن را معرفه میکند، مانند «کتابه پیش من است.» وقتی اسم در جایگاه مفعول باشد علامت معرفه بودن آن «را» است که به دنبال اسم قرار میگیرد، مانند **کتاب** در جمله «کتا بـرا خریدم.»
چون مقولهٔ معنائی معرفه (که در اینجا مورد مثال است) در هردو زبـان فارسی وانگلیسی وجود دارد، این دو زبان دراین مورد اختلاف زیرساختی ندارند ولی چون نمود این مقوله در دوزبان وضع مشابهی ندارد، بین آنهـا اختلافات روساختی وجود دارد. این اختلافات روساختی نیز در آموزش زبان ایجاد تداخل میکنند. در مقاله‌ای که به زبان انگلیسی در این شماره تحت‌عنوان
RemarKson Semantic Categories of the Noun in English and Persian
انتشار می‌یابد این مبحث بطور گسترده‌تر و فنی‌تر مورد بررسی قرار میگیرد.

کلماتی چون condition یا fact اسمهائی شمردنی هستند در حـالیکه این کلمات در جهان خارج مصداقهای ملموس وعینی ندارد تا بتوان دربارهٔ قابل شماره بودن یا نبودن آنها بحث کرد. از اینجاست که‌در تعریف‌های بالا عبارت «تصور میشوند» گنجانده شده تا نشان دهد که این تمایز مربوط بـه ساختمان معنائی زبان است وباین اعتبار در ذهن اهل زبان وجود دارد ونباید با معیارهای خارجی سنجیده شود.

در ساختمان معنائی زبان فارسی، تمایز بین شمردنی و ناشمردنی در مورد اسم وجود ندارد: همه اسمها در فارسی شمردنی هستند و میتوان آنها را جمع بست. به‌بیان دیگر مصداق همه اسمها در فارسی واحدهائی مجزا وقابل شماره تصور میشوند. با وجود اینکه اشیائی چون خاك، آرد، آب وامثال آن درجهان خارج‌توده‌وار وجود دارند، ساختمان زبان‌فارسی به‌ما امکان میدهـد اسمهائی را که به آنها دلالت میکنند جمع ببندیم وبگوئیم **آردها، خاکها، آبها** و امثال آن. از طرف دیگر اسمهائی چون **خوبی، مهربانی** و غیره که اسمهای معنی هستند و مصداق عینی خارجی ندارند نیز در فارسی قابل شماره هستند و جمع بسته میشوند، همانگونه که اسمهائی چون **کتاب، صندلی** و امثال آن جمع بسته میشوند. در اینجا نیز می‌بینیم که قابل شماره بودن کلیهٔ اسمها در فارسی واقعیتی است زبانی که از زیر ساخت معنائی این زبان ناشی میشود و برای فارسی‌زبانان معتبر است والزاما منعکس‌کنندهٔ وضع اشیاء و پدیده‌های جهان خارج نیست.

تفاوتی که در این زمینه بین زبان فارسی وانگلیسی وجود دارد (تمایـز گذاشتن بین اسمهای شمردنی و ناشمردنی در انگلیسی و نادیده گرفتن این تمایز در فارسی) یك تفاوت زیرساختی است که از اختلاف مقولات معنائی دو زبان ناشی میشود. این تفاوت معنائی در آموزش زبان انگلیسی به فارسی‌زبانان ایجاد دشواریهائی میکند که به آن تداخل interference گفته میشود.

مسالـه حرف تعریف

یکی دیگر از تفاوتهائی که بین زبان انگلیسی وفارسی وجود دارد اینست که در انگلیسی حرف تعریف وجود دارد در حالیکه در فارسی حرف تعریف نیست. برخلاف تمایز شمردنی وناشمردنی، این تفاوت از روساخت دو زبان ناشی میشود.

در توضیح این مطلب باید افزود که هم زبان فارسی و هم زبان انگلیسی در زیر ساخت معنائی خود بین مقولات معرفه، نکره وجنس در مورد اسم‌تفاوت میگذارند یا به‌بیان دیگر، این‌تمایزات معنائی در هردو زبان وجود دارند. ولی هریك از دو زبان این مقولات را در روساخت خود باشکال مختلف ظاهر می‌سازند. مثلا مقولهٔ معرفه در زبان انگلیسی با حرف تعریف the نمایانده

دکتر محمد رضا باطنی
گروه زبان شناسی

مقایسهٔ مقولات اسم درزبان فارسی وانگلیسی

وقتی دو زبان را با هم مقایسه می‌کنیم، به‌دو نوع اختلاف دست می‌یابیم که از دومنشاء مختلف سرچشمه میگیرند. یك دسته اختلافاتی هستند که ناشی از تفاوتهائی در زیر ساخت دو زبان میباشند و دسته دیگر اختلافاتی هستند که به تفاوتهای روساختی دو زبان مربوط میشوند. ما در زیر از این دونوع تفاوت بین زبان انگلیسی و فارسی دو نمونه ذکر می‌کنیم.

شمارش‌پذیری

در زیر ساخت معنائی زبان انگلیسی تمایزی وجود دارد که باعث میشود طبقه اسم در این زبان به‌دو زیرطبقه **شمردنی** و **ناشمردنی** تقسیم شود. اسم شمردنی (countable) به عنوان مدلول یا مصداق خود طبقه‌ای از آحاد را در برمیگیرد که هریك از آنها مستقل وجدا از آحاد دیگرتصور میشوند، مانند واژه (book) ؛ در حالیکه اسم ناشمردنی (uncountable) به‌عنوان مدلول خود به چیزی اشاره میکند که توده‌ای جدانشدنی وشمرده نشدنی تصور میشود، مانند واژه (water) . تمایز بین شمردنی وناشمردنی در زیر ساخت معنائی زبان انگلیسی الزاما منطبق برتقسیم‌بندی قرینه‌ای در جهان بیرون نیست: یعنی مصداق اسمی که در زبان انگلیسی شمردنی تلقی میشود ، در دنیای بیرون ضرورتاً واحدهائی مجزا ومنفرد نیست وبرعکس مصداق اسمی که ناشمردنی تلقی میشود حتما به صورت توده‌ای جدانشدنی وجود ندارد. مثلا واژه (furniture) در انگلیسی اسمی است ناشمردنی ولی در واقع تمام آحادی که اثاثیه (مبلمان) مکانی را تشکیل میدهند و این کلمه برآنها اطلاق میشود همه از هم مجزا وقابل شماره هستند. از طرف دیگر

VOL. 22, no. 1
1975

evue De La Faculte Des Lettres Et sciences Humaines

89

UNIVERSITE DE TEHER